En Territorio de Frontera

una lectura de Marcos 7. 24-30

2

Silvia Regina de Lima

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 14 2001
THEOLOGICAL SEMINARY

BS2585.2 .D444 2001
de Lima Silva, Silvia Regina
En territorio de frontera :
na
lectura de Marcos 7. 24-30 /

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/enterritoriodefr00deli

EN TERRITORIO DE FRONTERA

Colección LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Arnoldo Mora
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

En Territorio de Frontera

uma leitura de Marcos 7. 24-30

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 14 2001
THEOLOGICAL SEMINARY

Silvia Regina de Lima

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

261.8
S585e de Lima Silva, Silvia Regina.
En territorio de frontera, Silvia Regina de Lima Silva.
—1a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2001.
132 págs.; 21 x 13 cms.
(Colección Lectura Popular de la Biblia)

ISBN 9977-83-130-0

1. Biblia - comentarios.
2. Biblia - meditaciones.
I. Título.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-130-0

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2001.

© Silvia Regina de Lima Silva, 2001.

Esta publicación es posible gracias al apoyo económico de Missionswissenschaftliches Institut de Aachen.

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
E-mail: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

Dedico este trabajo
a mi mamá, Regina Célia,
a mi papá, Alencar Rodrigues,
a mis abuelas:
Maria, Leonor y Filomena (*in memoriam)*

Al amigo de siempre, HeitorFrisotti
(*in memoriam)*

Contenido

Presentación 13

Introducción 15

Capítulo I
De los ojos que leen 19

1. Desde el grito de las/os excluidas/os 19
2. Historia interpretativa del texto 23
3. La comunidad interpretativa 31

3.1. Las lectoras/es y el texto 31
3.2. Desde las afrolatinoamericanas 32

Capítulo II
Desde dentro del texto 35

1. Delimitación y estructura del texto 36

1.1. Delimitación 36
1.2. Estructura 36

2. Estructura del texto 37
3. En el juego de las palabras 38
4. Desatar los nudos 39

4.1. De sonidos y movimientos 40
4.2. De los momentos y espacios 41
4.3. ¿Quién es quién? 42
4.4. Un modo de decir 47

5. Abrir los horizontes: de vuelta a la casa 47

5.1. De casa y pan 47
5.2. Kyrie y su significado en la perícopa 50

Capítulo III
Detrás del texto:
la forma y la historia del texto 53

1. ¿Un relato de milagro? 54
2. La historia del relato 58
3. Contexto literario 64

3.1. Evangelio de Jesucristo el Hijo de Dios: contexto literario amplio 65
3.2. Pan compartido: contexto literario inmediato de la perícopa 77

Capítulo IV
Alrededor del texto 81

1. La Palestina del primer siglo 81

2. Galilea de los Pueblos 90

2.1. La diversidad cultural en Galilea 92

3. En el territorio limítrofe de Galilea y Tiro 98

Capítulo V
Frente al texto 103

1. Una propuesta de interpretación 103
2. En territorio de frontera 122
3. A la mujer sirofenicia 125

Bibliografía 127

1. Obras de consulta 127
2. Libros 128
3. Artículos y revistas 131

Presentación

El relato de la mujer sirofenicia es uno de los más radicales que aparece en el Nuevo Testamento. En este relato una mujer le discute a Jesús y logra su objetivo. Es también un texto rico en sentidos que invitan a ser sacados a la luz. Silvia Regina De Lima Silva aprovecha esta disposición del texto con una maestría singular y de forma encantadora. Se acerca al texto por todos lados (desde dentro del texto, detrás del texto, alrededor del texto), como queriendo atrapar todos los sentidos que salen a la superficie provocados por el método que utiliza; para después tomar una posición frente al texto. Siempre desde el grito de las oprimidas y los oprimidos.

Su método satisface la academia y también al lector sencillo que encuentra placer en la relectura bíblica. Su creatividad es obvia. No solamente en los acercamientos al texto, sino en la expresión del discurso manifestada desde el título inicial del libro, *En territorio de frontera*, y pasando por subtítulos como "Desatar los nudos", "De sonidos y movimientos", "¿Quién es quién?", "De vuelta a la casa".

Pero Silvia Regina no se queda en la creatividad. Ella agudiza la radicalidad del texto en su actualización, cuando expone los desafíos del relato a las fronteras del cristianismo, que se impone como única y verdadera religión; a las relaciones de género, donde las mujeres divergen, provocan y retan; a los pobres a dar su palabra y a la sociedad a comprometerse con los excluidos y excluidas; y, finalmente, Silvia expone el desafío del texto a la recuperación de la memoria histórica subversiva, especialmente de las abuelas negras del Brasil. Recomiendo este libro y garantizo que quien lo lea, disfrutará de la lectura.

Elsa Tamez

Introducción

En los últimos años, en América Latina y el Caribe se percibe un reflorecimiento de la teología a partir de diferentes grupos y sujetos teológicos. Preferimos no hablar de nuevos sujetos, pues su presencia en los movimientos sociales y eclesiales viene de muchos años atrás. El momento actual es de visibilizar y potencializar en el quehacer bíblico teológico, estas presencias que van mostrando su rostro y comienzan a hablar con voz propia. *En territorio de frontera* se suma a este esfuerzo.

El libro trata de un análisis exegético del texto de Mc. 7.24-30, el cual narra el encuentro de Jesús con una mujer extranjera. Es una propuesta de lectura bíblica desde mujeres afro descendientes. La metodología del análisis del texto sigue en parte los pasos de la exégesis científica, pero también busca darle rostro, color, olor y calor, tanto a la exégesis misma como a la reflexión bíblico-teológica. Uno de los propósitos ha sido tornar más accesible el manejo de los métodos exegéticos orientados por una hermenéutica contextual, por medio de un lenguaje menos rígido y más simbólico. Esperamos que éste sea un aporte a los grupos de estudio bíblico, a estudiantes que inician sus estudios en ciencias bíblicas y a todas y

todos quienes se nutren de la Palabra de Dios y asumen el desafío de contextualizarla como Palabra Viva.

"Los ojos que leen", el primer capítulo, es una introducción donde además de la ubicación del trabajo en el contexto de la teología latinoamericana y caribeña, se presenta el lugar desde donde se realiza la lectura del texto y parte de su historia interpretativa.

El capítulo dos, "desde dentro del texto", es una exploración del texto a partir de diferentes métodos exegéticos. Paseamos por entre sus palabras, tocamos su estructura, saltamos entre sus símbolos y jugamos en el mundo de sus significados.

El texto tiene su forma, su historia, y está insertado en un contexto literario. El tercer capítulo los recupera al buscar lo que está "por detrás del texto".

Ya en el cuarto capítulo, "alrededor del texto", el estudio se centra en una lectura sociológica. Las informaciones que brinda el capítulo son como luces que se prenden y posibilitan que se vaya completando el proceso de análisis. El territorio limítrofe, al que nos conduce el texto, ofrece claves importantes para completar el proceso de interpretación.

El último capítulo, "frente al texto", es una síntesis de los ejercicios anteriores con una propuesta de interpretación. La comunidad interpretativa, presente en todo el proceso de lectura, se hace más visible. A partir del texto surgen cuestionamientos que tienen el diálogo interreligioso como tema de fondo. Me gustaría poder empezar una nueva reflexión justo allí donde termino el trabajo. Es una tarea que queda para otro momento.

"Desde debajo de la mesa", quiero invitarte a reflexionar y experimentar conmigo la presencia siempre vivificante del Dios que se manifiesta en Jesús como el Dios solidario, que camina con nosotras y nosotros, un Dios que se nos escapa y nos sorprende.

Agradezco de modo especial a mi profesora, amiga y gran maestra de Biblia y de vida, Irene Foulkes, profesora guía en la investigación. Gracias por ayudarme a mantener la disciplina sin perder la rebeldía y la creatividad frente al texto. Gracias a Hans de Wit y J. Vos, profesores de la Universidad Libre de Holanda, institución donde realicé parte de la investigación. Gracias a Franz J. Hinkelammert y a Pablo Richard por motivarme a publicar este trabajo. A Loyda Sardiñas y a Gloria Kinsler, a las compañeras y compañeros de la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL) y del DEI, muchas gracias. Agradezco al Grupo de Mujeres Negras de la Baixada Fluminense, a la Comunidade Negra Missionaria y a la Comunidade Maamba, en Brasil, cuna bendita, vientre sagrado donde hace algunos años, se engendraron y nacieron las inquietudes que aquí comparto.

Capítulo I

De los ojos que leen

1. Desde el grito de las/os excluidas/os

La Teología Latinoamericana y Caribeña de la Liberación en los últimos años se ha enriquecido con los distintos rostros e identidades que asumen como sujetos el quehacer teológico [1]. Lo mismo se puede afirmar de la hermenéutica bíblica latinoamericana y caribeña. Esa pluralidad de sujetos hace que ya no se hable de una teología de la liberación, en singular, sino más bien de teologías de la liberación. Esta diversificación de expre-

[1] Se refiere a los últimos veinte años, si se toma como referencia el primer Encuentro de Mujeres Teólogas que tuvo lugar en octubre de 1979 en México (cf. Elsa Tamez, "Hermenéutica Feminista de la Liberación. Una mirada retrospectiva", en *Cristianismo y Sociedad* (Guayaquil), 1998, págs. 123-136). Años más tarde se realizó la Primera Consulta Latinoamericana de Teología y Cultura Negra en Brasil, 1985. Ambos eventos fueron organizados por la Asociación de Teólogos/as del Tercer Mundo. Cf. Varios, *Cultura y teología negra*. San José, DEI, 1986.

siones teológicas desde la pluralidad de sujetos, impone fortalecer el diálogo entre los diferentes rostros a fin de posibilitar una interacción de los sujetos, tanto en la reflexión bíblica y teológica como en la práctica pastoral y social. El presente trabajo se identifica con ese esfuerzo y esa búsqueda.

La pluralización de los sujetos teológicos y el florecimiento de nuevas teologías sucede en una realidad donde aumenta la exclusión, provocada por el recrudecimiento de la globalización neoliberal. Las estrategias políticas de tiempos anteriores, alimentadas de la plausibilidad de la transformación social, y aun revolucionaria, se vieron total o parcialmente frustradas. El derrumbe de los países socialistas del este europeo, la crisis de los movimientos sociales y de los partidos políticos, el recrudecimiento de las políticas económicas neoliberales y, finalmente, la declaración por parte del sistema del fin de las utopías, determinaron la inviabilidad de las alternativas al orden capitalista existente. Para los sectores populares y grupos excluidos, la única alternativa pareciera ser la resistencia. Y de hecho, los propios proyectos sociales muchas veces no encuentran otro camino más que atender a las necesidades inmediatas, o sea, a la sobrevivencia de las/os que tienen sus vidas amenazadas por un contexto de muerte. En ese sentido, urge una espiritualidad de la resistencia, lo que no significa acomodamiento sino más bien la tenacidad perseverante, capaz de soportar y hacer frente a los sistemas de dominación.

Como consecuencia social de lo que mencionamos tenemos el incremento de las diferentes formas de violencia, que van desde los sectores políticos, las calles, el hogar, hasta las relaciones interpersonales. La competencia, en esa sociedad para pocos, siembra la ene-

mistad, y el otro pasa a ser visto como una amenaza. Las diferencias, sean de género, de raza, de generación, de opción sexual y otras, son concebidas como una razón más para discriminar y excluir. La intolerancia y el racismo llegan hasta el exterminio del otro por la incapacidad de convivir entre diferentes. Difundir el odio entre los pueblos es un mecanismo de los países poderosos no solo para vender armas, sino también para justificar su intervención en asuntos supuestamente nacionales y reforzar su poder político y económico.

El compromiso de los gobiernos nacionales con este orden mundial, fundado en principios de exclusión y muerte, apunta a una situación que pareciera sin salida y cuyo resultado es el aniquilamiento de los más débiles. La sociedad ya no es capaz de cuidar y proteger a sus propios hijos. Echa a las calles a jóvenes, adolescentes, niñas y niños, para que sobrevivan del tráfico de drogas. El resultado es que éstos se autodestruyen y se convierten en una amenaza permanente para la misma sociedad. Como si no bastara dejar morir a nuestros propios hijos e hijas, la relación irrespetuosa e irresponsable con la naturaleza pone en riesgo nuestra casa, la vida del planeta y el futuro de la especie humana.

La teología en el continente y los sujetos teológicos gestores de una teología propia, están siendo desafiados permanentemente por estos gritos y gemidos de la realidad latinoamericana y caribeña. Y la propia teología se convierte en un grito en la medida en que los sectores victimizados están asumiendo el quehacer teológico. Y, para ser consecuente con esa afirmación, tal vez la teología deba convertirse en puros gritos. Escuchar los gritos de las víctimas es escuchar el grito de Dios mismo. Responder al grito de las víctimas y hacer de la teología un grito, es hacerse voceros del Dios que grita. Con ello,

estamos hablando de un cambio fundamental de paradigma y lugar teológico.

La realidad exige paradigmas con una concepción holística de la vida, del mundo creado, de las relaciones interhumanas. Exige concepciones que rompan barreras, tiendan puentes, propicien el diálogo, reafirmen la vida, y respeten y valoren la riqueza de la diversidad que compone nuestro continente.

Para encontrar este nuevo paradigma es necesario cambiar el lugar desde donde se ve el mundo, tener otro punto de vista, otro punto de partida. Es mirar el mundo desde abajo, desde los pequeños/as. Es mirarlo desde la tierra, con los pies metidos en la tierra, con cuerpo hecho de tierra, de fragilidad y firmeza, cuerpo solidario, cuerpo parte de otros cuerpos.

El texto de Mc. 7.24-30, el relato de la mujer sirofenicia, es leído en este trabajo teniendo delante de los ojos, además del propio texto, lo que acabamos de decir. La lectura es realizada teniendo en la mira la necesaria interacción y diálogo entre los diversos sujetos teológicos, pero parte del lugar de un sujeto específico: las mujeres afrodescendientes.

En momentos cuando se cierran los horizontes y la vida se ve amenazada por poderes económicos y políticos totalizantes, cuando crece la intolerancia y los diferentes grupos se niegan al diálogo, cuando parece que la vida misma ha llegado a un "callejón sin salida", es de gran importancia recuperar la vida y las palabras de Jesús como palabra-intervención de Dios en la historia. Cuando las iglesias cristianas se conducen por espiritualidades alienantes y ahistóricas, se hace necesaria la reafirmación de la encarnación de Jesús en la historia como la forma de revelación del Dios cristiano. En una sociedad violenta

respecto de las mujeres, androcéntrica y sexista, creemos en la importancia de recuperar la memoria de mujeres que atrevidamente desafiaron los límites que la vida pareciera imponerles y comprometieron a Dios con su historia.

En este sentido, consideramos que el texto escogido puede aportar a las búsquedas de respuestas a los desafíos del momento presente. Llegar a la profundidad del texto, en busca de nuevos horizontes interpretativos, presupone un viaje de acercamiento y visualización de su historia interpretativa. Es un paso obligado para llegar a apropiarnos y recrear el texto desde un nueva comunidad interpretativa. La historia interpretativa del texto, y la comunidad de interpretación afrodescendiente, serán los temas de las secciones que siguen.

2. Historia interpretativa del texto

Para una lectura interesada de parte de la historia interpretativa y el estado en que se hallan las investigaciones acerca del texto, conviene, previamente, transcribirlo. Él se encuentra en Mc. 7.24-30 y lo presentamos en una traducción propia.

> 24. Y levantándose de allí, partió a la región de Tiro. Entró en una casa, y no quería que nadie lo supiera, pero no pudo esconderse.
>
> 25. Inmediatamente se enteró de su llegada una mujer cuya hijita tenía un espíritu impuro. Ella vino y se postró a sus pies.
>
> 26. La mujer era de cultura griega, sirofenicia de nacimiento, y le rogaba que expulsara el demonio de su hija.

27. Él le dijo: "Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos".

28. Pero ella le respondió: "Señor, hasta los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños".

29. Le dijo él: "Por causa de esta palabra, puedes ir, el demonio ha salido de tu hija".

30. Cuando ella fue a su casa, encontró a la niña acostada sobre la cama y el demonio había salido de ella.

En la historia interpretativa del texto se busca destacar los aportes más representativos y significativos de diferentes momentos históricos. Su interpretación ha seguido dos principales líneas interpretativas [2]. La primera, histórico-salvífica, y la parenética [3].

La línea interpretativa histórico-salvífica ve en la mujer un símbolo de la Iglesia universal o la Iglesia primitiva que pide por sus hijos, la gentilidad, para que sean liberados del demonio de la incredulidad. Los judíos fueron los primeros elegidos, sin embargo su incredulidad provoca la salvación futura de otros pueblos. Siguiendo esta línea, Calvino, por ejemplo, compara el pan reservado a los hijos con la promesa de bendición asegurada a Abrahán [4].

Una segunda forma de entender la perícopa ha sido la parenética. En ella, la mujer es modelo para la vida

---

[2] Asumimos los aportes de J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, vol. I, págs. 343s.
[3] Parénesis es el discurso que exhorta a la práctica de la virtud.
[4] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 343.

cristiana. Aunque ya estaba presente en la Iglesia primitiva, esa forma de interpretación es desarrollada con profundidad por los reformadores. En este sentido, tenemos la lectura que Lutero realiza del texto. Para él, éste es un ejemplo de una fe total. La mujer presenta una confianza plena en la gracia y en el don de Dios que, a través de la palabra, ella experimenta y se le revelan. A partir de esa palabra de gracia es que la mujer recibe la fe de manera que, habiendo creído, puede ir hacia Jesús:

> Las duras palabras con que le responde Jesús, debieron ser para ella como un rayo que partiera en mil pedazos su corazón y su fe. Pero ella se aferra a la palabra y es capaz de captar el sí de Dios, con fe firme, por encima del no [5].

Lutero la considera un ejemplo de fe constante, plena, y de una confianza cordial en la gracia y en la bondad de Dios que se experimenta y se revela mediante la palabra.

De los reformadores, pasamos a algunos comentaristas modernos del evangelio de Marcos. Dentro de éstos, destacamos los diferentes aportes a la interpretación de la perícopa. El primer autor es Vicent Taylor, con su comentario publicado en 1969 [6]. Después de un largo y minucioso trabajo exegético, V. Taylor presenta una breve interpretación donde descuella el ingenio y la insistencia de la mujer como algo que agrada a Jesús y que lo lleva a despedirla asegurándole que por "sus palabras" (v. 30) el demonio había salido de su hija.

---

[5] Martín Lutero, *Bibelüberfetzung Schriftauslegung Predigt*. Munchen, Chr. Raifer, 1968, págs. 271-275 (traducción libre de Jaime Prieto Valladares).
[6] Vicente Taylor, *Evangelio según San Marcos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980.

Otro biblista contemporáneo, Xabier Pikaza, analiza la perícopa en dos diferentes obras. La primera es un comentario al evangelio de Marcos [7]. El autor presenta el texto bajo el título: "La madre griega: mujer misionera". Allí comenta la insistencia de Jesús en derribar la barrera que divide a los judíos y gentiles, tema tratado en 7.1-23. Marcos, haciendo uso de una narrativa, expone el primer gesto de apertura y misión de la Iglesia ante los grecopaganos, que se expresa por medio de un diálogo sobre la necesidad humana con el Cristo israelita. La mujer, afirma X. Pikaza,

> ...es la primera hermeneuta del mensaje de la multiplicación de los panes y entiende aquello que los discípulos no habían entendido cruzando el mar en la barca (6.52) [8].

El autor identifica a la mujer y su hija curada

> ...como un signo de la nueva humanidad que nace por la gracia de Jesús y por la fe, rompiendo así el nivel de clausura mesiánica [9].

En un "relato sencillo y emotivo", en palabras de Pikaza, encontramos la más profunda teología de la plenitud de los tiempos y de la misión universal cristiana [10]. En su segunda obra, intitulada *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos* [11], Pikaza retoma la afirmación de que la mujer y su hija representan el mundo gentil. La mujer representa el mundo pagano que reconoce y busca a Jesús y ésta

---

[7] X. Pikaza, *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1995.
[8] *Ibid.*, pág. 103.
[9] *Idem.*
[10] *Idem.*
[11] X. Pikaza, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, págs. 186-192.

será, según el autor, una de las características de la eclesiología de Marcos. X. Pikaza sigue la línea histórico-salvífica mencionada anteriormente.

La obra de Rudolf Schnakenburg, *El evangelio según San Marcos* (1980), es un ejemplo moderno de interpretación en la línea parenética. El episodio es un ejemplo de fe para los lectores cristianos del paganismo, pues

> ...ella no se desalienta y pronuncia una palabra rebosante de fe humilde y fuerte, se convierte en imagen y ejemplo de ellos mismos [12].

En Juan Mateos y Fernando Camacho [13] hallamos una nueva veta interpretativa. Su interpretación parte de la identificación de la mujer como perteneciente a la clase dominante, y de la hija "infantilizada" como representante de la clase dominada. Todo el análisis transcurre bajo el binomio dominador/a-dominado/a. La mujer quiere que Jesús libere a su hija de su actitud de muerte y autodestrucción, no obstante no se reconoce responsable por la situación en que se halla la niña. La identificación de la mujer como parte de la clase dominante lleva a los autores a concluir que la expulsión del demonio se da por el cambio de actitud de la madre, quien empieza a tomar consciencia de la injusticia que practica. La renuncia a la injusticia de su sociedad le abre la posibilidad de formar parte de la nueva comunidad universal.

Antes de presentar algunos artículos más recientes sobre la perícopa, queremos destacar el aporte de la obra

---

[12] Rudolf Schnackenburg, *El evangelio según San Marcos*. Barcelona, Editorial Herder, 1980, pág. 195.
[13] Juan Mateos y Fernando Camacho, *Marcos. Texto y comentario*. Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1994, págs. 150-152.

de Gerd Theissen [14] a la historia interpretativa del texto. En su trabajo, el autor critica el modo clásico de concebir la historia de las formas. Se pregunta dónde y cuándo surgió determinada fuente, buscando situar así, en el tiempo y el espacio, las pequeñas unidades de la tradición sinóptica. Uno de los textos estudiados en su libro es Mc. 7.24-30. G. Theissen examina las circunstancias étnicas, culturales, sociales, económicas, políticas y psicosociales en el territorio limítrofe entre Tiro y Galilea. Analiza palabras y expresiones del texto e identifica a la sirofenicia como parte de la clase dominante. En su interpretación concluye que, además de un conflicto étnico racial, el texto presenta un conflicto de clase social entre Jesús y la madre extranjera. Su posición coincide con la de Juan Mateos y Fernando Camacho, citados antes. También en *El evangelio en Solentiname,* de Ernesto Cardenal, se hace la misma constatación. En palabras del personaje Laureano, esta mujer debe haber sido "una vieja rica" [15].

Seguimos con algunos artículos recientes que analizan el texto desde las hermenéuticas feministas y la lectura postcolonial. Privilegiamos estos dos acercamientos por considerarlos más próximos a los propósitos de esta investigación.

Sharon Ringe [16], en su artículo "A Gentile Woman´s Story, Reviseted: Rereading Mark 7.24-31a", revisa un

---

[14] Gerd Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

[15] E. Cardenal, *El evangelio en Solentiname.* San José, DEI, 1979, tomo I, pág. 241.

[16] Sharon Ringe publicó dos trabajos sobre el texto de Mc. 7.24-30. El primero, "Un relato de una mujer gentil", en Letty M. Russel, *Interpretación feminista de la Biblia.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995. El segundo, "A Gentile Woman"s Story, Revised: Rereading Mark 7.24-31a" (texto inédito), en Anny Jill Levine (ed.). *A feminist companion to Mattew and Mark.*

trabajo suyo publicado anteriormente sobre el mismo texto. S. Ringe parte de su propia ubicación hermenéutica, el contexto social desde el cual lee el texto. Ella demuestra desde un principio su indignación por la actitud de Jesús frente a la mujer. La autora cuestiona algunas supuestas evidencias en la interpretación de la perícopa, entre ellas la forma generalizada de entender los "papeles rabínicos" y "las costumbres judías" en la lectura de los sinópticos, que atribuyen una rígida separación entre las mujeres y los hombres en ese contexto. La autora, al igual que otros autores citados con antelación, relaciona la actitud y las fuertes palabras de Jesús hacia la mujer con el hecho de que ella procediera de la clase dominante. La respuesta de Jesús evidencia la injusticia presente en esta región donde el pueblo judío era explotado. Sin embargo, concluye su estudio reafirmando su perplejidad inicial. Apunta que entre los muchos cambios en la dinámica de dominación y subordinación presentes en el texto, se destaca una constante de dominación de género: "la privilegiada que asume el lugar debajo de la mesa es una mujer" [17].

Para S. Ringe, la lectura del texto desde diferentes perspectivas revela el texto y, finalmente, revela lo que una sola persona no es capaz de descubrir y que se manifiesta en la multiplicidad de lectores [18].

La feminista japonesa Hisako Kinukawa, relaciona en su interpretación género y etnicidad. El enfoque resalta el tema de la pureza y del exclusivismo étnico judío, y lo vincula con la cultura japonesa. La autora, a partir del texto, pregunta quiénes son "el otro" dentro

---

[17] *Ibid.*, pág. 22.
[18] *Ibid.*, pág. 23.

de su propia sociedad y analiza, como ejemplo, la relación de los japoneses con los coreanos que viven en Japón [19].

Por último citamos el artículo de Jim Perkinson, "A Canaanitic Word in the Logos of Christ; or the Difference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus" [20]. J. Perkinson enfatiza en el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia, la fuerza de la palabra de la mujer. El autor, basado en el trabajo de Theissen [21], destaca el complejo cuadro de relaciones de poder presente en el texto y cómo la mujer constituye una figura disruptiva, la totalmente otra, la que está afuera, no solo desde el punto de vista geográfico, sino también sexual, racial y religioso. Después de un cuidadoso y apasionante análisis, el autor concluye que para una lectura postcolonial, el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia abre la posibilidad de una palabra de salvación que venga de otro/a que no es Cristo. La salvación es, en parte, la liberación de las voces oprimidas, de los sujetos, para que hablen sus propias palabras creativas.

El análisis que realizamos de Mc. 7.24-30 pretende enriquecer la historia exegético-interpretativa del texto, recuperando, complementando o criticando los aportes citados, así como otros que se añadirán en el camino de la investigación. Para ello, se impone la explicitación del lugar desde el cual nos acercamos al texto.

---

[19] Hisako Kinukawa, "The Syrophoenician Woman: Mark 7.24-30", en *Voices from de Margin*. Maryknoll (New York), Orbis Books, 1995, págs. 138-152.

[20] En *Semeia* No. 75 (1996).

[21] G. Theissen, *op. cit.*, págs. 73-95.

3. La comunidad interpretativa

La explicitación del lugar hermenéutico ilumina la labor exegética e interpretativa del texto. Desde el momento de elegir la perícopa de la mujer sirofenicia, como en cada paso del análisis exegético, está presente como interlocutora implícita la comunidad interpretativa asumida.

3.1. Las lectoras/es y el texto

Según la teoría de la recepción literaria, un texto solamente despierta a la vida cuando es leído [22]. La interpretación es una experiencia cultivada de lectura y, por lo tanto, una de las posibles actualizaciones del texto [23]. El texto mismo otorga un margen de posibilidades de actualización,

> ...pues siempre ha sido entendido de una manera un poco diferente, en tiempos diferentes y por diversos lectores, aun cuando en la actualización del texto predomine la impresión común de que el mundo abierto por él —tan histórico como pueda ser— puede convertirse continuamente en presente [24].

Lo que posibilita los diferentes modos de acercamiento al texto literario son condiciones formales que producen indeterminación en el mismo texto. Éste ofrece distintas perspectivas esquematizadas, mediante las cuales se puede producir, concretizar, la obra [25]. De

---

[22] Wolfgang Iser, "La estructura apelativa de los textos", en Dietrich Rall (compil.). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria.* México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, págs. 99s.
[23] *Idem.*
[24] *Ibid.*, pág. 101.
[25] W. Iser, "El acto de la lectura. Consideraciones previas sobre la teoría del efecto estético", en D. Rall, *op. cit.*, pág. 122.

acuerdo con esta comprensión, la obra literaria posee dos polos: el artístico y el estético. El polo artístico se refiere al texto creado por el autor y el polo estético a la concretización efectuada por el lector. Pero, como afirma Iser,

> ...el estudio de la obra no se debe concentrar ni en una ni en otra posición. Aislar los polos significaría reducir la obra, o bien a la técnica de representación del texto, o bien a la psicología del lector [26].

El presente trabajo busca mantener la relación dialéctica autor-texto/lector-texto y, a partir de una comunidad interpretativa, elaborar una propuesta de interpretación de Mc. 7.24-30, lo que significa despertar el texto desde una nueva comunidad lectora. Como paso anterior al trabajo con el texto, presentaremos brevemente algunos elementos que caracterizan a la comunidad lectora o interpretativa.

3.2. Desde las afrolatinoamericanas

Realizaremos una lectura desde las mujeres afrodescendientes latinoamericanas y caribeñas. Dentro de la ubicación étnico racial, es importante especificar una posición o lugar religioso a partir del cual me acerco al texto. Al hablar de mujeres negras o afrodescendientes, quiero referirme sobre todo a aquellas que comparten simultáneamente la experiencia de fe cristiana y de las religiones afroamericanas. No es objetivo de este trabajo profundizar en el significado de tales expresiones religiosas, sino ubicar la reflexión desde este grupo particular de mujeres negras. Además de una ubicación étnico-

[26] *Ibid.*, pág. 100.

religiosa, se trata de una ubicación de clase, en la medida en que estas mujeres, en su gran mayoría, pertenecen a los estratos más pobres de la población de América Latina y el Caribe.

La doble pertenencia religiosa que se da en la experiencia antes citada, es un resultado de la imposición del cristianismo a partir de la evangelización-colonización de América Latina y el Caribe [27]. La religión ancestral de origen africano resistió, dentro de la clandestinidad, al proceso de evangelización cristiana católica. Frente a tal resistencia, surge la doble pertenencia religiosa. Ésta se ha desarrollado por siglos y es una característica no únicamente de parcelas de la población negra, sino de amplios sectores de la sociedad latinoamericana y caribeña. En el plano pastoral, la doble pertenencia religiosa ha significado un permanente conflicto dentro de las iglesias cristianas, y ha sido motivo de discriminación y dolor, de modo especial para la comunidad negra. Experiencias de discriminación, humillación, como también de resistencia, reafirmación y salvación, constituyen puentes para un inicio de diálogo con el texto. Retomamos una de las teorías en que se basa la interpretación feminista de la Biblia, esto es, "la experiencia de la mujer como fuente de conocimiento" [28].

Así que llegamos al texto con ojos y cuerpo de mujeres. Mujeres que hemos tenido que inventar formas de sobrevivencia para nosotras mismas, para nuestras hijas e hijos, en una sociedad que todavía excluye por razón de género. Pero, vivimos en una sociedad que

---

[27] En nuestro análisis nos referimos, fundamentalmente, a la experiencia brasileña, aunque muchos elementos se aplican a la realidad de los países de Latinoamérica y el Caribe con población afrodescendiente.

[28] Rosemary Radford Ruether, "Interpretación feminista: un método de correlación", en Letty M. Russel, *op. cit.*, pág. 133.

además de sexista es racista. Como mujeres negras experimentamos el racismo, ya sea en la forma de conflicto explícito o de racismo sutil. Por eso elegimos la discriminación racial y religiosa como una puerta de entrada al texto, por tratarse de la relación de Jesús con una extranjera, no judía. Sentimos el texto por las heridas abiertas del racismo que constituyen una barrera más, junto a todas las otras que experimentan las mujeres y los/las pobres.

El racismo en América Latina y el Caribe se ha manifestado de un modo particular en la vida de las iglesias. Y ante un texto como el de Mc. 7.24-30, nos preguntamos: ¿encontramos en los evangelios un Jesús que en lugar de una barrera al diálogo interreligioso, posibilite puentes en la relación con las diferentes religiones, razas y etnias? ¿Qué puertas abre el texto para ese diálogo entre diferentes y para la superación del racismo? Un texto que aparentemente refuerza las relaciones de dominación hombre-mujer, ¿qué nos podría decir acerca de relaciones equitativas de género? Diálogo interreligioso, racismo y sexismo, son cuestionamientos que llevamos al texto.

Con estas inquietudes nos acercamos al texto. No obstante, como primer paso queremos escuchar al texto mismo, disfrutarlo como obra artística, dentro de su contexto literario e histórico, mirarlo con ojos de viajera, que todo lo pregunta, sospecha, busca conocer, pero que asimismo se sorprende, se maravilla, se deja encantar y seducir por lo nuevo que se va manifestando en la lectura. Les invito a realizar un viaje por el texto. El texto es el lugar hacia donde se dirige el viaje, el estudio, la búsqueda; a la vez, es compañía que conduce, provoca y enseña a las /los que lo leen. Empecemos el viaje por el texto y junto al texto.

Capítulo II

Desde dentro del texto

El viaje por el texto se iniciará con un encuentro con el texto mismo; él nos tomará de la mano para enseñarnos sus relaciones internas, su estructura y simbología. El acercamiento "desde dentro" es una lectura detenida del texto, con el uso de herramientas metodológicas que posibilitan que éste se abra, poco a poco, en el proceso de revelación de su significado.

La primera sección presenta una breve delimitación del texto acompañada de su estructura. En la segunda sección, algunas palabras saltan del texto para decir sus significados con respecto a la composición lingüístico-sintáctica del autor. El horizonte se abre en las secciones tercera y cuarta, cuando los elementos narrativos y el universo semántico del texto se dan a conocer.

Desde dentro del texto, a través de sus signos, palabras, frases y oraciones, se puede escuchar el latido de su

corazón, acercándonos a elementos importantes que son parte de la construcción de su significado.

1. Delimitación y estructura del texto

1.1. Delimitación

La perícopa que será analizada la hallamos en Mc. 7.24-30. El inicio de la perícopa se encuentra en el v. 24 con el uso del participio acompañado del aoristo: *ekeithen de anastas apelthen*. El participio aoristo, acompañado de un verbo principal en aoristo, expresa una acción indefinida en tiempo pasado. El versículo 31, con una formación semejante: *kai palin ezelthov,* participio aoristo acompañado de un verbo principal en aoristo, introduce una nueva unidad. Eso indica que la perícopa iniciada en el v. 24, termina en el v. 30.

1.2. Estructura

Desde dentro del texto se percibe su estructura, se visibiliza la red interna de las relaciones a partir de las cuales se construye su significado [1]. El punto de partida será la presentación de una propuesta de estructura de la perícopa, seguido de un pequeño comentario que será ampliado con base en otros análisis y comentarios del capítulo.

---

[1] Jean-Claude Giroud, Louis Panier y Cadir-Lyon, *Semiótica: una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1988, pág. 7.

2. Estructura del texto

Jesús llega a la región de Tiro (v. 24)

a. una mujer extranjera llega a la casa donde estaba Jesús y pide la sanación de su hija (vv. 25-26)

b. Jesús se niega a atender el pedido de la mujer (v. 27)

c. la mujer argumenta su pedido (v. 28)

b′. Jesús atiende el pedido de la mujer (v. 29)

a′. la mujer recibe la sanación de la hija y regresa a su casa (v. 30)

El texto presenta una estructura concéntrica de la forma *a b c b′ a′*. El criterio de estructuración obedece a la alternabilidad entre los personajes que asumen el discurso, tanto de manera directa como indirecta. El v. 24 se considera un versículo introductorio [2]. La argumentación de la mujer extranjera ocupa la parte central del texto (v. 28), y es la única vez que Marcos pone la palabra en boca de la mujer, como veremos más adelante en el análisis del discurso. El texto empieza en una casa y termina en otra casa, empieza con la hija enferma (poseída) y termina con la hija sana (liberada).

El siguiente paso será el análisis lingüístico-sintáctico del texto, donde jugaremos con las palabras que lo componen. Luego, nos dedicaremos al análisis semiótico y semántico.

---

[2] Sharon Ringe, en su trabajo: "A Gentile Woman´s Story, Revisied: Rereading Mark 7.24-31a" (texto inédito, en Anny Jill Levine (ed.). *A feminist companion to Mattew and Mark*), cierra la perícopa en el versículo 31a. Si consideramos el v. 31a parte de la perícopa, en la estructura le corresponde el v. 24, ambos como parte de la ubicación geográfica.

3. En el juego de las palabras

El conocer "desde dentro" posibilita mirar la estructura de algunas frases y palabras que revelan el estilo del autor. El análisis se detiene ahora en los elementos lingüístico-sintácticos del texto. Para eso tomamos el texto en la forma como se presenta, o sea, en su redacción final.

Una de las características estilísticas del evangelio de Marcos que aparece en el texto, es la repetición de la conjunción *kai* como manera de coordinar las oraciones, en lugar de emplear participios u oraciones subordinadas [3]. Algunos autores lo comparan al uso de la "y", en el modo popular de contar una historia [4]. En la perícopa estudiada, *kai* aparece diez veces.

La preposición *eis* es una de las palabras que proporciona movimiento al texto. Aparece tres veces; unas veces viene acompañada de *oikia* (v. 24), otra de *oikos* (v. 30).

El uso del diminutivo es otra característica del redactor del evangelio de Marcos [5]. También está presente en la perícopa. En el v. 25, Marcos se refiere a una mujer que tenía una *thygatrion*, una hija pequeña o hijita. El diminutivo vuelve a aparecer en el v. 27 con *kynaria* [6],

---

[3] V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pág. 71.

[4] J. H. Moulton y W. F. Howard, *A Grammar of the New Testament Greek*. Citado por Taylor, *op. cit.*

[5] V. Taylor, *op. cit.*, págs. 67s.

[6] A diferencia de Taylor, quien atribuye los diminutivos, incluso éste, al trabajo redaccional de Marcos, Ched Myers considera que Marcos cita este insulto tradicional como una forma de dramatizar el encuentro. *O Evangelio de São Marcos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pág. 252.

perritos, expresión utilizada por Jesús para aludir a los no judíos. La misma expresión —*kynaria*— reaparece en el v. 28, esta vez empleada por la misma mujer quien repite parte de la frase de Jesús.

El texto utiliza dos diferentes palabras para referirse directa e indirectamente a la hija de la mujer sirofenicia: *thygatrion* (vv. 25.29) como hija, hijita; y *paidia* (vv. 28.30), niños, niñas. La palabra *thygatrion* es utilizada la primera vez por el narrador; la segunda vez aparece en boca de Jesús, no en forma de diminutivo sino como *thygatér*. Hija/o, niño/a, *teknon*, es una palabra de significado semejante, y las dos veces la hallamos en el v. 27; está como palabra de Jesús: *proton jortasthénai ta tekna yton tón teknón*, en alusión a los judíos. La mujer, al responder a Jesús, cambia el *tekna* empleado por él (v. 27) y utiliza la palabra *paidia* (v. 28). La narración termina usando *padion* para describir el encuentro de la mujer con su hija, con la niña.

Lo que pareciera ser un sencillo juego de palabras, podría significar claves de lectura para el texto. Eso es lo que veremos en los capítulos que siguen.

4. Desatar los nudos

"Desde dentro" del texto es posible descubrir el entretejido de sus relaciones internas y, poco a poco, ponerse a descifrarlas para "distinguir las diferencias y desniveles que afectan la significación del texto" [7].

Para intentar desmembrar las fibras del texto, se analizarán los distintos elementos narrativos que lo

---

[7] Jean-Claude Giroud, Louis Panier y Cadir-Lyon, *op. cit.*, pág. 7.

componen: los movimientos, tiempos, espacios y personajes. Además de un paseo por el mundo de las palabras y los signos, el penetrar en lo más profundo del texto posibilitará percibir la atmósfera, el universo más amplio desde el cual se puede interpretar su significado.

4.1. De sonidos y movimientos

Las acciones se manifiestan en la perícopa con el uso de verbos en aoristo e imperfecto que indican acciones realizadas en el pasado, y dos veces se usan verbos en presente.

Los verbos utilizados denotan movimiento (venir e ir) y diálogo. Los verbos *labein* y *balein,* tomar y echar, hacen un juego de sonidos allí donde las sílabas se invierten. El juego de sonidos corresponde al significado que tiene el mismo movimiento de inversión, tomar y echar, presente en las palabras de Jesús: "tomar de los hijos", "echar a los perros". La mujer, por su parte, toma lo que sale de la boca de Jesús, esto es, sus mismas palabras, y las hace un derecho de su hija, las "echa" a la hija.

La forma presente *estin* (v. 27), evidencia la actualidad de las palabras de Jesús. Aun cuando utiliza una expresión que según algunos autores [8] es parte de la tradición judía, al emplear la forma presente "no está bien", Jesús hace de las palabras de la tradición, sus palabras en aquel momento. El tiempo presente reaparece en el v. 28, con el verbo *esthioysin,* lo que resalta la importancia del versículo dentro del texto y refuerza las palabras de la mujer, alguien que necesita del pan

[8] Cf. V. Taylor, *op. cit.*, pág. 413.

ahora, que no lo puede esperar, que no tiene por qué esperar. Al mismo tiempo, el verbo expresa la idea de simultaneidad: los perritos también pueden comer mientras los niños comen. Es una lógica distinta a la que propone inicialmente Jesús, al argumentar que unos deben comer primero y otros después.

4.2. De los momentos y espacios

El texto se mueve y nos mueve hacia diferentes momentos y espacios. Dejarse conducir por el texto, es disfrutar asimismo de la atmósfera que lo envuelve.

Percibimos al principio del texto una atmósfera de ocultamiento, dado el deseo de Jesús de esconderse: "y no quería que nadie supiera" (v. 24). Un deseo frustrado, por lo que se deduce de lo que sigue. Una atmósfera de expectativa y cierta tensión acompañará al texto hasta el momento de su conclusión.

En cuanto a la geografía, el movimiento de ir y venir mencionados antes se realiza en una geografía más amplia; se podría decir, desde una macrogeografía hacia una microgeografía. La gran geografía es la región de Tiro: "partió a la región de Tiro" (v. 24), una región pagana. En ese espacio, Jesús se encuentra fuera de su espacio usual, de su tierra. Con respecto a Jesús, es espacio del otro, de la otra. La microgeografía, por su parte, es la casa: "y entrando en una casa" (v. 24). Ésta, en cierta medida, se relaciona con la atmósfera de ocultamiento. Al final, el texto nombra otra casa. Ya no es la casa a la cual llega Jesús, sino la casa de la mujer extranjera, su propia casa como lugar donde llega la novedad del Reino. Pero la microgeografía no termina con el espacio de la casa. Pasamos a un espacio metafórico,

aún más reducido que la casa, que es «debajo de la mesa». Si relacionamos geografía y actuante, ese espacio es ocupado por los perrillos, y en la estructura profunda del relato, debajo de la mesa será igualmente el lugar atribuido a los y las gentiles, a la mujer gentil con su hija.

En la cronología sobresalen tres elementos. Uno es "muy pronto", "inmediatamente", citado al principio del texto. Está empleado en relación a la acción de enterarse de la mujer: "inmediatamente se enteró de su llegada [de Jesús] una mujer..." (v. 25). Otro elemento cronológico presentado es la palabra "primero": primero los hijos (v. 27). La palabra que sale de la boca de Jesús da prioridad a los hijos, refiriéndose a los judíos. Hay un tercer elemento, y éste está implícito en el texto, que es la idea de simultaneidad. Ésta se manifiesta en las palabras de la mujer al afirmar que los perritos, debajo de la mesa, comen también mientras comen los hijos (v. 29).

4.3. ¿Quién es quién?

Concentremos el análisis en los actuantes. En un nivel más directo o explícito, los actuantes son la mujer sirofenicia, Jesús y la hija de la mujer; a nivel de la narración, los hijos (judíos), los perrillos (gentiles), el pan, las migajas, conforman el conjunto de actuantes en sentido amplio del texto. Dos actuantes principales se destacan como los interlocutores del diálogo: Jesús y la mujer.

En la relación actuantes-atributos se evidencia que a Jesús, uno de los actuantes principales, no se le presenta ningún atributo.

La segunda actuante es una mujer (v. 25), madre de una hija pequeña que tenía un espíritu impuro (v. 25);

era griega (v. 26), sirofenicia de nacimiento (v. 26). Para la palabra griega, *hellénis*, se presentan diferentes propuestas de interpretación. Destacamos dos que constituyen importantes claves en el análisis del texto.

La primera interpreta la palabra *hellénis* como una manera de referirse a la formación cultural-religiosa de la mujer [9], considerada en oposición a los judíos [10]. Para V. Taylor, la indicación de *hellénis*, acompañada de *syrofoinikissa*, quiere decir probablemente que era pagana o gentil, lo que constituiría una prueba de que el evangelista piensa en sus lectores gentiles. "Marcos describe a la mujer por su religión y por su nacionalidad" [11].

La segunda propuesta entiende la palabra *hellénis* como una indicación cultural que conlleva la clase económica a que pertenecía la mujer. Ésta es la posición defendida por G. Theissen, quien afirma:

> El conocimiento de la lengua y cultura griegas da el perfil de una señora de la clase alta, ya que la helenización llegaba primero, en todas partes, a las capas superiores. Y siguió habiendo en las clases bajas, durante largo tiempo, muchas personas que no entendían el griego [12].

---

[9] Algunas versiones traducen ελληνις como gentil (Interlineal), otras como extranjera (NVI), no era judía (B. de E.), griega (RVr). Por la palabra griega, J. Mateos y F. Camacho afirman que la "mujer representa a la clase privilegiada, a la ciudadanía libre, aunque ella misma fuera de origen indígena". *Marcos: texto y comentario*. Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1994, pág. 150.

[10] C. Myers, *op. cit.*, pág. 252.

[11] V. Taylor, *op. cit.*, pág. 412.

[12] G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, pág. 84.

La segunda palabra utilizada en el texto para identificar a la mujer es *syrofoinikissa*. Ésta determina la procedencia de raza o nacionalidad. La mujer no era griega de Grecia, sino sirofenicia. El prefijo "siro" es por la región de Fenicia de la cual procedía; demuestra que no era libofenicia, esto es, del norte de África [13].

Otra actuante es la hija, quien inicialmente tenía un espíritu maligno o demonio (vv. 25.26), y después estaba acostada sobre la cama y el demonio había salido de ella (v. 30). En el texto, dos palabras son utilizadas para aludir al espíritu que la niña poseía: *pneyma akatharton* — espíritu inmundo (v. 25)/*daimónion* — demonio (vv. 26.29). En el v. 25, la palabra empleada es *pneyma akatharton*, expresión semítica utilizada para indicar las fuerzas personificadas que tenían el poder de controlar la conducta humana [14]. En el v. 30, la niña se encuentra acostada sobre la cama. Para referirse a la cama, Marcos emplea la palabra *kliné*. Esto es mencionado por diferentes autores como otro indicativo de la clase social a que pertenecen la mujer y su hija. Como observa J. Gnilka,

> ...dentro de los relatos de milagro, solo aquí utiliza Marcos el término *kliné*, cama elegante (en los otros relatos él habla de *krábattos*). Tal vez quiere indicar con este término la posición económica acomodada de la mujer [15].

La palabra *kliné* aparece igualmente en Mc. 4.21:

---

[13] E. Lohmeyer, citado por R. H. Gundry, *A Commentary on His Apology for the Cross*. Michigan, Grand Rapids, 1993, pág. 380.
[14] B. J. Malina y R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1996, pág. 334.
[15] J. Gnilka, *op. cit.*, vol. I, pág. 342.

> Les decía también: "¿Acaso se trae la lámpara para ponerla debajo del celemín o debajo del lecho (de la cama — RV)".

En ambos casos, se hace alusión a un mueble fijo, en un lugar permanente. En cambio, la palabra *krábattos* (Mc. 2,4.9.11.12; 6.55) es utilizada para designar una cama movible.

No creemos, no obstante, que ese único elemento sea suficiente para determinar la clase social de la mujer. El propio G. Theissen lo reconoce:

> ...no se debe inferir demasiadas conclusiones a partir del uso de ese vocablo. Ese solo es relevante si conectado con el calificativo de griega, analizado anteriormente [16].

Por otra parte, pareciera que otros dos elementos relativizan la afirmación de que la mujer proviene de una clase alta. El primero es que, en el mismo evangelio de Marcos, cuando para el autor es importante la identificación de la clase social de determinada persona, lo señala explícitamente, como se puede observar en el encuentro de Jesús con el hombre rico, en Mc. 10.17-22: "se marchó entristecido porque tenía muchos bienes" (v. 22). En segundo lugar, nuestra perícopa se inicia ubicando el encuentro de Jesús con la sirofenicia en las afueras de Tiro, o sea, la región, en los alrededores de Tiro, y no en la ciudad. La mujer había oído hablar de Jesús apenas en aquel instante, mientras él estaba allí. En la organización social de ese tiempo, no se podría hablar de una clase media en el campo. En la región de Tiro, la mujer sería una campesina o una gran propietaria de

---

[16] G. Theissen, *op. cit.*, págs. 84s.

tierras para ser identificada como clase alta, lo que nos parece poco probable.

En otro nivel de la narración, se puede identificar otros actuantes. El pan se dice que era de los hijos (v. 27), las migajas de los perrillos (v. 28); los hijos son los que se sacian primero (v. 27), los perrillos los que comen las migajas (v. 28).

Existe una coincidencia entre el lugar "debajo de la mesa" y su ocupación por personas que son parte del grupo marginado, desde el punto de vista de género, etnia y generación. Según la metáfora de Jesús, el lugar de los perrillos, en el texto, es ocupado por dos mujeres gentiles, y una de ellas es una niña pequeña.

Si se comparan los vv. 27 y 28, se descubre cierta relación de correspondencia entre algunos actuantes: los hijos (v. 27) son los niños (v. 28), y el pan de los hijos (v. 27) se transforma en las migajas de los niños (v. 28). En el diálogo de Jesús con la mujer, hijos y perrillos aparecen inicialmente en forma de oposición. La mujer transforma la oposición en colaboración entre "hijos" y "perrillos". Jesús habla de hijos (v. 25) en referencia a los judíos, y la mujer le contesta utilizando la palabra niños (v. 28) en relación a los mismos judíos. Pareciera haber una ampliación de significados, pues "niños" es una palabra que abarca un grupo mucho más amplio que los "hijos".

En la relación actuante-cronología, la primera indicación de tiempo en el texto, esto es, "inmediatamente", remite a la actitud de la mujer al enterarse de la llegada de Jesús. Esto es una manifestación de su astucia y agudeza, las que serán reforzadas en los versículos siguientes.

4.4. Un modo de decir

La narración de Mc. 7.24-30 es viva. Empieza y termina en una casa. La atmósfera de ocultamiento que caracteriza el inicio de la narración, se rompe con la llegada inesperada e inmediata de la mujer gentil. Pasa a existir entonces una atmósfera de expectativa y cierta tensión, como fue mencionado anteriormente. En la narración, presentada en forma de diálogo, en los versículos 24.25.26.30 está el narrador, mientras que del versículo 27 al 29 el discurso es en forma directa con dos interlocutores: Jesús y la mujer. La palabra sale de la boca de Jesús dos veces y una vez de la boca de la mujer. En esos pocos versículos que componen el texto, los nudos[17] hacen que el lector/a mantenga una permanente expectativa frente a las diferentes posibilidades de direcciones que puede tomar el texto. Las palabras de Jesús cierran el diálogo, en tanto que la presencia y las palabras de la mujer significan la reapertura de éste y hacen que el texto tome nuevas direcciones.

5. Abrir los horizontes: de vuelta a la casa

"Desde dentro" del texto se puede ver el mundo de significados que lo rodea. Descubrir y penetrar en ese universo semántico, es hacer el ejercicio de respirar del aire y compartir la misma casa donde habita el texto y comer de lo que él nos ofrece.

5.1. De casa y pan

Del universo semántico, destacamos dos imágenes sugeridas por el texto: pan y casa.

---

[17] Se entiende por nudos, los momentos claves donde el texto puede tomar diferentes direcciones.

La mujer pide sanación y Jesús responde hablando de pan. El pan, sin duda, ocupa un lugar simbólico en el texto [18]. E. Schüssler Fiorenza [19] resalta la abundancia mesiánica que subyace a las palabras de la mujer gentil. Con el ofrecimiento de pan, Jesús alude a la participación en su ministerio; es decir, al derecho de usufructuar lo que él tiene para ofrecer, ya sea salud, enseñanza o el propio pan material, tal como se expresa en las multiplicaciones de panes [20]. El texto contrapone escasez y abundancia. Jesús habla de escasez de pan, no hay para todos y todas; entonces, hay que priorizar su distribución. Parece haber poco pan. Para dárselo a los no judíos habría que quitárselo a los hijos, los judíos. No obstante, lo que la mujer vislumbra delante de sí es una mesa desbordante de pan, donde hay pan para todas/os.

La palabra pan, *artos*, aparece en Marcos diecinueve veces. La mayoría de ellas se refiere al pan-alimento (6.37.38.41.44.52; 7.27; 8.4.5.6.17.19). Algunas versiones del evangelio de Marcos traducen la palabra *artos* por comida, como en el caso de 3.20: "ni siquiera podían comer él y sus discípulos" (NVI/Dios habla hoy). Lo mismo vemos en 8.14, donde hallamos *artos*, pan, dos veces: "a los discípulos se les había olvidado llevar comida, y solo tenían un pan". Aquí, la primera vez se traduce como comida y la segunda como pan [21]. Así que

---

[18] Sobre el símbolo del pan en la Biblia, ver Maurice de Cocagnac, *Los símbolos bíblicos*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994, págs. 169-177.

[19] Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *As origens cristas a partir da mulher. Uma nova hermenéutica*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pág. 173.

[20] Bultmann menciona la relación de la perícopa con las multiplicación de panes: Bultmann, R. *Die Geschichte der synoptischen Tradition. Erganzungsheft*. Gottingen/2. 1962,351 Anm 1, pág. 68. Según Monika Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berucksichtigung Kultur - und religionsgeschichtlicher Hintergrunde*. Altenberge, OrosVerlag, 1992, pág. 64 (traducción libre por Jaime Prieto Valladares).

[21] Otros textos que presentan pan como comida: 6.8, 7.2.5.

pan se puede entender como comida, de modo general, o como pan de forma específica. En el texto, la alusión a migajas hace referencia al pan en sentido propio, como pan alimento, y no a la comida de modo genérico. Por otra parte, hay una ampliación de su significado, el cual pasa a remitir a las necesidades humanas de manera general, entre ellas la necesidad concreta de la mujer, que era la salud para su hija.

La segunda palabra a analizar dentro del universo semántico del texto es casa (en griego *oikos, oikia)* [22]. Ya la hemos mencionado al hablar de la microgeografía del texto. Entre la casa de Simón y Andrés (1.29), primera casa en que entra Jesús, y la casa de Simón el leproso (14.3), casa por donde él pasa antes de reunirse con sus discípulos para celebrar la última cena, son varias las casas que cita Marcos. La casa es un lugar de intimidad de Jesús con sus discípulos, es donde les enseña de forma privada, profundizando o esclareciendo sus prácticas o aspectos de su ministerio (7.17; 9.28). La casa es asimismo lugar de refugio, donde el Maestro se retira en busca de descanso o para huir de la multitud; que parece ser el caso de Mc. 7.24, donde se nos muestra a Jesús entrando en una casa, proveniente de otra (7.17). En el caso de la casa de Mc. 7.24, hay autores que consideran que Jesús quiere seguir solo con los discípulos, enseñándoles [23]. Para otros, Jesús busca refugiarse de los conflictos enfrentados con fariseos y algunos maestros de la ley [24]. Pero, la palabra *oikia*, casa, significa también

---

[22] La palabra casa, en la forma οικια o οικος, aparece 29 veces en Marcos. Sobre la casa en Marcos, ver X. Pikaza, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, pág. 100.

[23] R. H. Gundry, *op. cit.*, pág. 373.

[24] C. B. Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto. Un relato de Marcos en América Latina.* Santander, Editorial Sal Terrae, 1986, pág. 151.

familia [25], o bienes [26]. La perícopa examinada, al tratar de pan y casa, así como de niños, mesa, perritos debajo de la mesa, evoca la imagen de una casa de familia donde los niños y las niñas se sientan a la mesa para comer, mientras los perritos caminan y comen en el suelo.

5.2. *Kyrie* y su significado en la perícopa

Para la interpretación del texto, nos pareció importante destacar también la palabra "señor", *kyrios*. Ésta aparece catorce veces en Marcos, pero solamente una vez como vocativo, que es en 7.28. Algunas veces es traducida como el dueño o señor de la casa (12.9, 13.35). En otras ocasiones se trata de citas del Antiguo Testamento (1.3, 12.11, 12.29, 12.30, 12.36), o de pasajes donde la palabra se refiere a Dios como Señor (11.9). Hay asimismo casos en que *kyrios* es pronunciada por Jesús (2.28, 5.19, 11.3, 12.9, 12.37, 13.20). En el caso de 2.28, Jesús la utiliza en el sentido de dueño o soberano; en 5.19, parece referirse a Dios; mientras en 2.28, 11.3 y 12.37, se aplica el término señor a sí mismo. Por último, en 13.20, *kyrios* se refiere al *Theos* del versículo anterior.

De modo que la única vez que "señor" aparece como vocativo, esto es que alguien se dirige a Jesús llamándolo señor, es en 7.28. Como no es un apelativo común en Marcos, no podemos asegurar que el término señor empleado por la mujer sea una confesión de fe. Podría ser simplemente una forma respetuosa de tratamiento.

---

[25] Es el caso de 3.25: και εαν οικια εφ εαυτην μερισθη, La NVI traduce como: "y si una familia está dividida contra sí misma".

[26] Tenemos en 12.40 "los que se apoderan de los bienes de las viudas": οι κατεσθοντες τας οικιας τῶν χηρῶν.

*****

Al final de este segundo capítulo, las palabras, las expresiones y los símbolos presentes en el relato se hacen más familiares, más comprensibles. El texto nos ha conducido hacia dentro de la casa. ¿Qué casa? La casa donde Jesús se encuentra con la mujer gentil. Es posible percibir el clima de expectativa y de cierta tensión que atraviesa el diálogo. Se pueden sentir las manos frías, las palabras trémulas, y a la vez firmes, que salen de la boca de la mujer. Su palabra ocupa el centro de la estructura del texto y, desde su llegada inesperada hasta el retorno a su casa, es ella quien con perspicacia y sabiduría conducirá los rumbos de la discusión. El Jesús que se esconde al inicio del texto, se expone y es capaz de acompañar los movimientos del diálogo sugeridos por la mujer.

Estamos dentro de la casa. ¿Qué casa? La casa sugerida por las imágenes evocadas en el discurso de Jesús y retomadas en las palabras de la mujer sirofenicia. Nos encontramos en una casa con mesa, pan, hijos comiendo y perritos debajo de la mesa. Dentro de esa casa se habla de pan que es más que el pan alimento, de niños que son más que hijos, de una mesa que divide el mundo en dos partes: los que están a la mesa y los que están debajo de la mesa.

Como fue anunciado al comienzo de este capítulo, el análisis contempló al texto en su forma terminada. El próximo capítulo buscará conocer la historia, lo que está por detrás del texto: su forma, su proceso de redacción y el contexto literario donde se encuentra.

Capítulo III

Detrás del texto: la forma y la historia del texto

El texto posee su historia. Una primera pregunta que acompañará este capítulo es por la historia, por el proceso de transmisión y composición del relato. Se indagará sobre su forma inicial y las transformaciones por las cuales pasó en el transcurso de su redacción hasta llegar a su forma final como la conocemos. Buscaremos otra puerta de acceso a la casa, entraremos y encontraremos un baúl muy antiguo con dibujos y fotos de esa misma casa en años pasados. Con esos dibujos y fotos es posible reconstruir parte de su historia y comprender su construcción actual. ¿Cómo surgió el relato? ¿En qué circunstancias la comunidad primitiva lo transmitió? Un segundo propósito del tercer capítulo es la ubicación del texto a partir del análisis de su contexto literario. Para ello, se caminará por todo el evangelio con el objetivo de ubicar la perícopa en el conjunto de la obra de Marcos.

1. ¿Un relato de milagro? [1]

El relato del encuentro de la mujer gentil con Jesús presenta un estilo, una forma. Identificar su forma es un camino, una puerta que da acceso a lo que está por detrás del texto.

No existe consenso entre los diferentes autores acerca de la forma de Mc. 7.24-30, como se observará más adelante [2]. En una primera lectura la perícopa se clasifica como un relato de milagro. La mujer se acerca a Jesús para pedirle la sanación de su hija.

Según Aune, los relatos de milagro constan de tres elementos fundamentales:

a) las circunstancias de la curación;
b) la curación en sí; y
c) la confirmación de la curación y/o la impresión causada en la audiencia [3].

Theissen [4], por su parte, al analizar los relatos de milagros, los caracteriza por los siguientes elementos:

---

[1] En los apartados 1 y 2 del presente capítulo se buscará reconstruir, en la medida de lo posible, el texto, o sea, la forma como lo recibió el evangelista antes de incorporarlo en el contexto de su evangelio. Sobre ese tema, ver Georg Strecker y Udo Schnelle, *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, págs. 95-127.

[2] Frecuentemente las subdivisiones en géneros literarios (al igual que en formas literarias) propuestas por la historia de las formas y de las tradiciones no se basan en criterios unívocos. Por esta razón, existe una multiplicidad de modos de definición. Wilhelm Egger, *Metodologia do Novo Testamento*. São Paulo, Edições Loyola, 1994, pág. 147.

[3] David E. Aune, *El Nuevo Testamento en su entorno literario*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993, pág. 66.

[4] G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (StNT 8). Gutersloh, 1994 (traducción libre del alemán de Jaime Prieto Valladares).

a) introducción al relato;
b) exposición de los motivos (necesidad, pedido);
c) centro (acto de la sanación); y
d) fin o conclusión.

A continuación seguiremos sucintamente el modelo presentado por Theissen, para analizar si la perícopa en cuestión puede identificarse como un relato de milagro.

Introducción al relato:
a) Llegada de los hechos milagrosos — ausente en el texto
b) Surgimiento del intercesor — v. 25a

Exposición de los motivos:
a) Caracterización de la necesidad — v. 25b
b) Acercamiento a los hechos milagrosos:

- *Proskynese* - Reverencia — v. 25c
- Pedido de sanación — v. 26
- Obstáculo — v. 27
- Exclamación de confianza — v. 28

Centro:
Falta completamente en el texto

Conclusión:
a) Dejar libre — v. 29
b) Demostración — v. 30

La identificación de la perícopa con un relato de milagro, de acuerdo con los elementos presentados por Theissen, carece de parte de la introducción y de lo que el autor denomina como el "centro" del texto de milagro, o sea, el encuentro de Jesús con el enfermo/a. El motivo central del milagro y la exposición del propio motivo

son débiles, siendo presentados de manera indirecta. La discusión de Jesús con la mujer ocupa el lugar central en el texto, lo que no estaría contemplado en la propuesta de Theissen como parte de un relato de milagro. Valdría la pena reconsiderar si con todas esas diferencias, podríamos clasificar la perícopa como un relato de milagro. Bultmann, considerando sobre todo el diálogo de Jesús con la mujer, la clasifica como apodegmas [5]. Gnilka identifica el texto con la forma de discusión especial, una conversación didáctica [6]. Pesch retoma los elementos presentados por Theissen, y clasifica la perícopa como un relato de sanación a distancia. Lo caracteriza así:

1) En lugar de un personaje que pide, surge el intercesor
2) Presencia de un obstáculo
Motivo de fe que une al intercesor en su exclamación de confianza
3) La sanidad produce consuelo que reconoce la fe y une la exclamación de confianza con la sanidad [7].

Ponderando todos los argumentos anteriores, optamos por seguir la clasificación de Pesch, quien identifica a la perícopa como un caso de sanación a distancia. En Marcos es un caso único. La otra sanación a distancia que aparece en el Nuevo Testamento, es la cura del siervo del centurión en Cafarnaum (Mt. 8.5-13).

---

[5] Según M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berucksichtigung Kultur - und religionsgeschichtlicher Hintergrunde.* Altenberge, Oros Verlag, 1992, pág. 70. "Apodegmas son pequeñas narraciones que se forman a partir de un dicho de Jesús en torno al cual se crea un breve marco". G. Strecker y U. Schnelle, *op. cit.*, pág. 104.

[6] J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, vol. I, pág. 338.

[7] R. Pesch, *Das Markusevangelium,* 2 Bde (HThk II/1.2). Freiburg-Basel-Wien, 1976-77), pág. 386 (traducción libre de Jaime Prieto Valladares).

En ambos casos, se trata de relatos de sanación de no judíos [8].

La crítica de las formas busca igualmente establecer la función pragmática y el ambiente vital del texto. Los elementos examinados hasta el momento se muestran insuficientes para una respuesta final sobre el tema, puesto que ésta se articula con otros datos todavía no examinados. Considerando que Marcos escribe para un auditorio no judío (7.3-4), la pregunta fundamental acerca de la función pragmática del texto dentro de nuestra propuesta de investigación sería: si Jesús resiste al principio y contesta con duras palabras a la solicitud de sanación de la hija de una mujer no judía, ¿qué función práctica podría tener la recuperación y elaboración de esta historia por Marcos, para un auditorio no judío? [9].

En cuanto al ambiente vital [10] del relato en la vida y actividad de las primeras comunidades cristianas, la forma mixta y diversificada de los relatos de milagros en Marcos hace pensar en diferentes lugares vitales [11]. La propaganda misionera, la catequesis y la predicación apologética pueden haber sido algunos ambientes vitales de esos relatos [12]. Respecto a este relato en particular, se ha mencionado la temática de la misión entre los no judíos, presente en la Iglesia del primer siglo, o el trabajo misionero entre los no judíos. ¿Sería la misión entre los no judíos el ambiente vital de la perícopa? Retomaremos

---

[8] Para comentarios sobre el tema, ver M. Fander, *op. cit.*, pág. 72.

[9] La pregunta será retomada en la propuesta final de interpretación del texto.

[10] La expresión se refiere a lo que tradicionalmente se comprende como "Sitz im Leben".

[11] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 258.

[12] *Idem.*

la pregunta en la propuesta de interpretación del texto, en el capítulo V.

2. La historia del relato

Los evangelios, como obras literarias, representan el tercer momento en la historia del texto. Como momento primero está el evento Jesús, esto es, su vida ubicada en el contexto histórico palestinense. Sigue el período de la tradición oral, donde la experiencia de Jesús es recordada, contada y celebrada por personas y grupos que la conocieron, creyeron y se comprometieron con ella. Esas experiencias son conservadas y transmitidas en sus diferentes formas literarias. El tercer momento es la recuperación y organización de las formas literarias recibidas de la tradición por el redactor, con el objeto de anunciar a Jesucristo, afirmar la fe y orientar la vida de los creyentes. En Marcos tenemos la propuesta del redactor en el primer versículo del libro: "Comienzo del evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios" (Mc. 1.1). Se trata desde un principio de una confesión de fe, escrita con un sentido kerigmático, esto es la proclamación de Jesús como el Hijo de Dios. Esas experiencias son finalmente leídas como memoria y como respuesta a situaciones de diferentes grupos o comunidades que se hallan en el camino propuesto por Jesús. Para Ched Myers, en el evangelio de Marcos se encuentra

> ...la historia hecha por los comprometidos, que versa sobre los comprometidos y que se dirige hacia los comprometidos con la obra de Dios, obra de justicia, de compasión y de liberación en el mundo [13].

[13] Ched Myers, *O Evangelio de São Marcos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pág. 34.

De modo que el término *evangelium* es ya una interpretación realizada a partir de quien o quienes creen, porque expresa el significado del mensaje de Jesús para el grupo de los creyentes: es una noticia buena, o la noticia buena [14], formulando así, desde el comienzo, la confesión cristológica decisiva para Marcos [15]. La noticia buena es que Jesús es el Hijo de Dios, el Mesías (Mc. 8.29). El versículo se puede leer de la siguiente manera: origen de la buena noticia, que dice que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios [16].

El evangelio de Marcos ofrece cierta particularidad en la historia de la redacción, por ser una fuente que será retomada en la redacción de los demás sinópticos. Analizaremos en la perícopa de la sirofenicia el proceso de nacimiento del texto, el material pre-marquino y lo que es el trabajo redaccional de Marcos [17]. Eso posibilitará hacer un camino de vuelta a lo que pudo haber sido el núcleo originario de la perícopa.

Respecto al núcleo fundamental de la perícopa, su nacimiento, hay diferentes posiciones. Lohmeyer identifica el diálogo de Jesús con la mujer (vv. 27ss.) como el núcleo fundamental. El milagro sería un añadido secundario. Para Kertelge, en cambio, el milagro "es el punto de arranque", enriquecido posteriormente con el diálogo.

---

[14] Sobre el término evangelio, ver Antonio Piñero, "Evangelio y primeras tradiciones evangélicas", en A. Piñero (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1993, págs. 45-61.

[15] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 46.

[16] Hijo de Dios es un título que representa el elemento más fundamental de la cristología de Marcos. Ver V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, págs. 135-137.

[17] En ese análisis se trabaja más con base en hipótesis, toda vez que es imposible recuperar con exactitud lo que es y lo que no es parte del material de la tradición.

En opinión de Burkill, el desarrollo es más complejo. La primera etapa aparecería con 27b; como dicho aislado seguiría el versículo 28 y luego el 27a [18]. Para Gnilka, por su parte, es inaceptable la concepción de separar el milagro del diálogo. Los dos son interdependientes. El milagro está al servicio del diálogo, lo encuadra, y éste no puede existir independientemente del relato [19].

En la composición final del texto, el v. 24 es una elaboración de Marcos; en esto están de acuerdo un gran número de autores [20]. La mención hecha en 7.24 por Marcos, es una forma de preparar el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia. Para Achtemeier [21], la mujer originariamente fue a Galilea a encontrarse con Jesús. Marcos hace una inversión y lleva a Jesús hasta el territorio de Tiro. Destacamos dos de los argumentos presentados por el autor. El primero es la identificación de la mujer como sirofenicia. Si Jesús se halla en territorio sirofenicio, ¿por qué identificar a la mujer como sirofenicia? Otro argumento se refiere a la expectativa de la mujer de ver sanada a su hija. Si Jesús estuviera en territorio sirofenicio, ¿no sería normal que la mujer esperase de él la sanación para su hija? Según Achtemeier, las palabras y la reacción de Jesús podrían indicar que el encuentro con la mujer no haya ocurrido en territorio no judío, sino en la misma Palestina.

Para Gundry, los argumentos de Achtemeier son débiles [22]. Sostiene que en el v. 26, la identificación de la mujer como sirofenicia, y no solamente como griega, es

---

[18] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 337.
[19] *Idem.*
[20] Según M. Fander, *op. cit.*, pág. 63.
[21] Según R. H. Gundry, *A Commentary on His Apology for the Cross.* Michigan, Grand Rapids, 1993, pág. 376.
[22] *Ibid.*, pág. 377.

para hacer énfasis en su identidad como no judía. Ella podría ser una judía griega. R. Pesch argumenta también que enfatizar la descendencia sirofenicia, es para que la audiencia de Marcos no piense que se trata de una griega solo de formación [23]. Además, la elaboración que Marcos hace en el v. 24 se debe a su preocupación de afirmar el deseo de Jesús de pasar desapercibido. La presencia de la casa como un lugar de refugio es en cierta medida redacción de Marcos como parte del secreto mesiánico [24]. Si también consideramos el v. 31 redaccional [25], el evento pudo haber sucedido en territorio judío [26].

De esta forma, se puede identificar el inicio de la perícopa en el versículo 25 y las expresiones griegas *ellénis,* sirofenicia, *syrofoinikissa,* como suficientes para caracterizar a la mujer como gentil.

Se descubren en la perícopa otros añadidos redaccionales [27]. El v. 25 es un versículo de transición y utiliza participio, lo que puede indicar el trabajo redaccional de Marcos. El v. 27a [28] es probablemente otra

---

[23] R. Pesch, citado por R. H. Gundry, *op. cit.*, pág. 379.

[24] Recordamos la observación anterior sobre la dificultad de poner límites rígidos entre lo que es parte de la tradición y lo que es redaccional en Marcos. El secreto mesiánico, por ejemplo, es un elemento fundamental dentro de la teología de Marcos. Pero, para V. Taylor, no se trata de una hipótesis impuesta a las narraciones desde afuera, sino que es un elemento integrante de la misma tradición; no es una construcción artificial, sino el reflejo de una realidad histórica. Ver V. Taylor, *op. cit.*, págs. 137s.

[25] Ver también J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 338. Para el autor, la perícopa nació en comunidades del norte de Galilea, en la frontera con Siria.

[26] Ese trabajo asume como posible lugar del evento, el territorio limítrofe de Tiro y Galilea.

[27] Cuando hablamos de agregados redaccionales en Marcos, tal afirmación debe ser acompañada de mucha cautela, como fue dicho en la nota 17.

[28] La palabra *prwton, prwto,* aparece con frecuencia en el evangelio de Marcos (3.16.27; 4.28; 6.21; 7:27; 9.11.12.35; 10.31.44; 12.20.28.29; 13.10; 14.12), lo que puede ser un indicativo más del trabajo redaccional del autor.

construcción redaccional, toda vez que 27a relativiza a 27b. La respuesta de la mujer en el v. 28 contesta a 27b, y no menciona a 27a.

Taylor cuestiona esta posibilidad y afirma que algo debió animar a la mujer a la respuesta ingeniosa del v. 28. Para que respondiera de tal modo era necesario algo más que las palabras prohibitivas de 27b. Su valentía se valió justamente de la puerta abierta en 27a [29]. Gundry también refuta la posibilidad de que 27a sea un agregado redaccional [30]. Si así fuera, no relativizaría a 27b.

Otra discusión exegética es si únicamente *proton*, o si todo el 27a, es redacción posterior [31]. Si consideramos que la palabra *jortasthenai* está presente en las dos multiplicaciones de panes, eso refuerza la posibilidad de que 27a sea redacción marcana.

Si excluimos los versículos y partes de versículos redaccionales, el texto original se presentaría de la siguiente forma:

> (Y) una mujer, cuya hija pequeña tenía un espíritu impuro escuchó hablar de Jesús, vino y se postró a sus pies. La mujer era griega, sirofenicia de nacimiento y le rogaba que expulsara el demonio de su hija. El le dijo: "No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos". Pero ella le respondió: "Señor, también los perrillos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños". Le dijo él: "Por esta palabra, puedes irte, el demonio ha salido de tu hija". Cuando ella fue a su casa, encontró a la niña acostada sobre la cama y el demonio había salido de ella [32].

---

[29] V. Taylor, *op. cit.*, pág. 412.
[30] R. H. Gundry, *op. cit.*, pág. 378.
[31] M. Fander, *op. cit.*, pág. 378.
[32] *Ibid.*, pág. 66.

En resumen, se puede decir que los elementos que sobresalen como posible obra redaccional de Marcos se refieren a la ubicación geográfica de la perícopa y la relativización de la respuesta de Jesús. Ambos agregados están relacionados con la comunidad marcana [33]. En cuanto al primero, la ubicación geográfica, será retomada en el análisis histórico sociológico al investigar acerca del territorio limítrofe de Tiro y Galilea y su significado dentro del texto. Respecto al segundo, la relativización de las palabras de Jesús, otro elemento que contribuye a la comprensión de su significado, además de lo dicho antes, es la conciencia que Jesús tenía de su propia misión. Hay autores que al identificar la palabra "primero" como un trabajo redaccional posterior, lo ven bajo la influencia de la doctrina paulina de Rom. 1.16:

> ...no me avergüenzo del evangelio, porque es poder de Dios para la salvación a todo aquel que cree: al judío primeramente, y también al griego [34].

Para autores como J. Gnilka, el v. 27a quita severidad a la imagen siguiente en vista de que hace una concesión y transforma una negativa en una jerarquización. De este modo remite a un juicio histórico, dado que en la actualidad de Marcos el tema de la misión entre los

---

[33] En cuanto a la composición de la comunidad de Marcos, la fecha de la redacción y el lugar donde se escribió el evangelio, hay diversas teorías. Presentamos la opción que hacemos en este trabajo. Marcos escribe para una comunidad compuesta por una mayoría de no judíos. Una evidencia literaria acerca de la comunidad auditorio la tenemos en Mc. 7.1-23, especialmente los versículos 3-4, donde el redactor explica a sus destinatarios las costumbres judías. La ubicación geográfica de la producción de Marcos, sería el norte de Palestina. En lo que atañe al período en que fue redactado el evangelio, adoptamos la posición de los autores que fechan la redacción de la obra entre los años 66 y 70, antes de la destrucción del Templo de Jerusalén. Sobre el tema hay amplia bibliografía. Citamos a Ched Myers por las opciones que acabamos de mencionar, *op. cit.*, págs. 66-75.

[34] Según V. Taylor, *op. cit.*, pág. 412.

gentiles ya era una realidad y no constituía un problema para la comunidad [35]. El relato responde de forma positiva a la pregunta acerca de la misión entre los gentiles, junto al mantenimiento de los privilegios de Israel [36]. Ésta será una de las puertas de entrada para el trabajo de interpretación del texto.

El tercer paso dentro de este capítulo tercero, es la presentación del contexto literario de la perícopa.

3. Contexto literario

El encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia, forma parte de un conjunto más amplio de encuentros de Jesús con diferentes grupos y personas. Están los encuentros, pero asimismo las palabras, los gestos y milagros que fueron relatados en la obra de Marcos. Ese conjunto de relatos que componen el evangelio son parte de lo que se halla por "detrás del texto". Acercarnos a ese conjunto de textos posibilitará relacionar el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia (Mc. 7.24-30), con la totalidad de la obra de Marcos. Descubriremos en la obra resonancias de muchas palabras y símbolos que conocemos de la perícopa examinada. Pan, sanación, diálogo y conflicto, son palabras que sonarán familiares en la lectura de Marcos. Sin embargo, ¿habrá alguna particularidad del texto dentro de la obra? Las continuidades y descontinuidades serán elementos de análisis de la sección que se inicia.

Partiremos del contexto literario más amplio, es decir, de la estructura del evangelio, y seguiremos examinando los textos que componen el entorno literario inmediato de la perícopa.

---

[35] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 338.
[36] *Idem.*

3.1. Evangelio de Jesucristo el Hijo de Dios: contexto literario amplio

Marcos inicia el evangelio con el prólogo, donde especifica el objetivo de la obra. Empieza su narración con la predicación de Juan Bautista, el bautismo y la tentación de Jesús (1.1-13) [37]; la concluye con el relato de la pasión y la resurrección [38] (14.1-16.8). Estas dos secciones funcionan como inclusiones de apertura y cierre del evangelio. Las variaciones en cuanto a la estructuración están sobre todo del 1.14 al 13.37. Descubrimos en esta sección del evangelio varias posibilidades de estructuración, dependiendo del punto de referencia, del interés y del lugar a partir del cual se organizan los elementos que ofrece el texto [39].

Comentaremos algunas propuestas de estructuración que toman como referencia la ubicación geográfica del ministerio de Jesús, y otras que combinan elementos literarios, temáticos y teológicos. Concluiremos con la

---

[37] Joachim Gnilka considera también los versículos 14-15 como parte de la introducción o prólogo. El autor presenta el siguiente cuadro:
Prólogo (1.1-15)
1. Jesús actúa soberanamente ante todo el pueblo (1.16-3.12)
2. Doctrinas y milagros de Jesús (3.16-6.6a)
3. Va de una parte para otra (6.6b-8.26)
4. Invitación al seguimiento de la cruz (8.27-10.45)
5. La actuación de Jesús en Jerusalén (10.46-13.37)
6. Pasión y victoria (14.1-16.8).
J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 38.

[38] En el capítulo 16, únicamente los ocho primeros versículos pertenecen a la forma original del evangelio. Respecto a Mc. 16.9-20, ver en V. Taylor el final largo del evangelio, el final breve y el "Logion Freer". V. Taylor, *op. cit.*, págs. 729-744.

[39] Recordamos que, para Gadamer: "Todo intento de encontrar una estructura de un texto preexistente tiene algo de re-creacción y de re-lectura, y no es ni puede ser neutro ideológicamente, como no lo es la misma lectura; proyecta sobre el texto la pre-comprensión teológica e incluso las posiciones sociales y políticas desde las que se lee".

presentación de una propuesta propia de estructura del evangelio que será retomada en el análisis del contexto literario inmediato de la perícopa, y servirá de base para los trabajos posteriores de análisis del texto.

Marcos, en su narrativa, pone a la lectora/or frente a una serie de movimientos. Hablar de la estructura del evangelio es hablar de movimientos de entrar, salir, cruzar, regresar, de un lado hacia otro lado, estar dentro, estar fuera, estar en camino. El primer análisis de estructura del evangelio que presentamos, parte de la perspectiva geográfica o topográfica [40]. Galilea, fuera de Galilea y Jerusalén, serán los lugares por donde se desplaza Jesús y alrededor de los cuales se distribuyen las narrativas y discursos del texto [41].

Considerando los elementos de carácter topográfico, podemos establecer la siguiente estructura básica:

I. Introducción (1.1-13)
II. Ministerio de Jesús en Galilea (1.14-7.23)
III. Ministerio de Jesús fuera de Galilea (7.24-10.52)
IV. Ministerio de Jesús en Jerusalén (11.1-13.37)
V. Pasión y resurrección (14.1-16.8)

---

[40] Entre los autores que estructuran el evangelio a partir de la ubicación geográfica del ministerio de Jesús, tenemos a V. Taylor, quien divide el evangelio (1.14-13.37) en cinco partes: comienzo del ministerio en Galilea (1.14-3.6), culminación del ministerio en Galilea (3.7-6.13), ministerio fuera de Galilea (6.14-8.26), Cesarea de Filipo: viaje a Jerusalén (8.27-10.52), ministerio en Jerusalén (11.1-13.37). V. Taylor, *op. cit.*, pág. 122. El mismo autor presenta igualmente una propuesta de estructura literaria para Marcos (*Ibid.*, págs. 109-121).

[41] Robert H. Gundry cuestiona el criterio topográfico como una forma de estructuración del evangelio de Marcos. De acuerdo con él, las referencias topográficas son utilizadas por el redactor para introducir las perícopas. Aparecen en forma de movimiento o de lugar fijo, pero sin un patrón de discernimiento, volviéndose referencias vagas e imprecisas. R. H. Gundry, *op. cit.*, pág. 1046.

La ubicación del ministerio de Jesús en Galilea, fuera de Galilea y su actuación en Jerusalén, son las grandes líneas de las referencias topográficas.

Como ya fue mencionado, la lectura de Marcos posibilita diferentes criterios o formas de estructuración. Otra forma común, hallada en los comentarios, es la que divide el evangelio en dos partes, tomando la crisis de Galilea (8.27-38) como el punto de referencia para la división. Para esos autores, a partir de 8.27-38, frente el fracaso, la incomprensión y el conflicto, hay un cambio de estrategia de parte de Jesús, quien pasa a centralizar su ministerio en la formación de los discípulos [42].

Un tercer criterio para la estructuración del evangelio es el teológico o temático, el cual se encuentra principalmente en los comentarios que buscan leer el evangelio desde una determinada perspectiva. Un ejemplo de lo mencionado es la reciente obra [43] de Xabier Pikaza, cuya estructura privilegia los elementos eclesiológicos del evangelio, bajo los temas clave: casa, pan y palabra [44]. En la misma línea está el comentario de Guillermo Cook y

---

[42] Ched Myers comenta esta propuesta de división del evangelio. Ched Myers, *op. cit.*, págs. 159-164.

[43] *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.

[44] X. Pikaza divide el evangelio en dos grandes partes, subdivididas en unidades menores:

I. Iglesia mesiánica y mensaje del Reino (Mc. 1.1-8.26)
- Inicio — llamado al Reino (1.1-3.6)
- Casa de los expulsados. Sección de la familia (3.7-6.6a)
- Mesa común. Secciones de los panes (6.6b-8.26)

II. Muerte de Cristo, Iglesia de Pascua (Mc. 8.27-16.8)
- Anuncios de muerte. Camino de Iglesia (8.27-10.52)
- Jerusalén. Casa del conflicto (11.1-13-37)
- Muerte solidaria. El Mesías crucificado (14.1-15.47)
- Iglesia pascual. Os precede a Galilea (16.1-8).

Ricardo Foulkes [45], quienes resaltan los énfasis del evangelio estimados más relevantes para la predicación de la Iglesia [46].

Podríamos seguir citando otras obras [47], no obstante creemos que lo mencionado evidencia la complejidad de la obra de Marcos y la variedad de estructuras que el evangelio permite. En ese sentido, el presente trabajo ofrece también una propuesta de estructura que combina elementos literarios, teológicos y temáticos [48]. Presentamos primeramente la estructura de todo el evangelio, luego las secciones y unidades menores que conforman el contexto literario inmediato de la perícopa. El evangelio se halla estructurado en la forma concéntrica *a b c d a´ b´ c´*.

---

[45] Guillermo Cook y Ricardo Foulkes, *Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano.* Miami, Editorial Caribe, 1993.

[46] *Idem.* Ver especialmente el bosquejo presentado en las págs. 44-48.

[47] Un trabajo importante a mencionar es el de Ched Myers, en *Binding the strong man. A Political Reading of Mark´s Story.* El autor presenta ahí una estructura donde combina los aspectos literarios y teológico-temáticos de la narrativa. Ese modelo, bipartita, cíclico y ampliamente simétrico, es entrecortado por tramas de subestructuras que aunque reflejen un ritmo distinto al conjunto al cual pertenecen, no son necesariamente contradictorias. *Op. cit.*, págs. 148-154.

Tema narrativo	*Libro I*	*Libro II*
A) Prólogo/invitación al discipulado	1.1-20	8.27-9.13
B) Campaña de acción directa	1.21-3.35	1.1-13.3
C) Construcción de un nuevo orden	4.35-8.10	8.22-26;9.14-10.52
D) Sermón extenso	4.1-34	13.4-37
E) Tradición de la pasión	6.14-29	14.1-15.38
F) Epílogo simbólico	8.11-21	15.39-16.

[48] De hecho, como observa Ched Myers, la sofisticación literaria de Marcos, sus técnicas literarias como repetición, composición concéntrica y la forma como pone en movimiento sus diferentes capas narrativas, desafían cualquier modelo estructural definitivo. *Ibid.*, pág. 146.
De este modo, obedeciendo a las señales del mismo texto, no vamos a descubrir una correspondencia exacta entre las unidades internas que conforman cada una de las secciones; además, los límites entre una y otra tampoco son rígidos, lo que hace que la flexibilidad sea una de las características de la estructura.

A — Prólogo (1.1-13)

B — Autoridad de Jesús frente al pueblo (1.14-3.12)

C — Anuncio y dinámica del Reino (3.13-6.13)

D — Pan compartido: llegada del Reino (6.14 -8.21)

C´— Exigencias del Reino (8.22-10.52)

B´— Autoridad de Jesús frente al poder en Jerusalén (11.1-13.37)

A´— Pasión y resurrección (14.1-16.8)

El bosquejo [49] de la estructura del evangelio, acompañado de un comentario de cada sección, posibilitará un acercamiento a los criterios utilizados para su elaboración [50].

Prólogo	1.1-13	A
		Prólogo
sumario	1.14-15	
llamamiento de los discípulos	1.16-20	
expulsa espíritu maligno	1.21-28	
sana suegra de Pedro	1.29-34	B
ora en lugar solitario	1.35-39	La autoridad de
sana a leproso	1.40-45	Jesús es reconocida
sana a paralítico	2.1-12	por el pueblo
llamamiento Leví/come con pecadores	2.13.17	en Galilea y una
responde sobre el ayuno	2.18-22	señal de la llegada
Señor del sábado	2.23-28	del Reino
sana el día sábado	3.1-6	
sumario	3.7-12	
nombramiento de los doce	3.13-19	
reino dividido	3.20-30	
madre y hermanas/os de Jesús	3.31-35	C
parábolas del Reino	4.1-34	Anuncio y dinámica
Jesús calma la tormenta	4.35-41	del Reino
libera al endemoniado de Gerasa	5.1-20	

[49] El bosquejo presenta las divisiones más grandes. Cada una de las secciones posee una estructura interna, sin embargo no serán desarrolladas en este trabajo.

[50] Cada una de las partes posee una estructura interna, no obstante no serán desarrolladas en este trabajo.

cura niña y una mujer	5.21-43	
rechazado en su tierra familia, casa	6.1-6a	
envía a los doce	6.6b-13	
el banquete de Herodes	6.14-29	
retorno de los apóstoles	6.30-32	
primera multiplicación de panes	6.33-44	
camina sobre el agua	6.45-55	
sumario	6.56	D
discurso sobre lo puro y lo impuro	7.1-23	Pan compartido:
sana a hija de la mujer sirofenicia	7.24-30	llegada del Reino
sana a sordomudo	7.31-37	
segunda multiplicación de panes	8.1-10	
discusión con fariseos	8.11-13	
contra levadura de fariseos y Herodes	8.14-21	
sana a ciego de Betsaida	8.22-26	
confesión de Pedro	8.27-30	
1er. anuncio de la pasión	8.31-33	C´
llevar cruz = el seguimiento	8.34-9.1	Exigencias
transfiguración	9.2-13	del Reino
sana a muchacho endemoniado	9.14-29	
2o. anuncio de la pasión	9.30-32	
recibir niño = recibir a Jesús	9.33-37	
contra y a favor	9.38-40	
pecar contra pequeños	9.42-50	
divorcio	10.1-12	
de los niños es el Reino	10.13-16	
renuncia a la riqueza	10.17-31	
3er. anuncio de la pasión	10.32-34	
el mayor y el menor en el Reino	10.35-45	
sana a ciego Bartimeo	10.46-52	
entrada triunfal en Jerusalén	11.1-11	
purificación del templo	11.12-19	
higuera maldecida	11.20-25	B´
cuestionan la autoridad de Jesús	11.27-33	La autoridad de
parábola de los labradores malvados	12.1-12	Jesús frente al
impuesto pago a César	12.13-17	poder de Jerusalén
discusión con saduceos	12.18-27	
mandamiento más importante	12.28-34	
Cristo, ¿de quién es hijo?	12.35-40	
ofrenda de la viuda en el templo	12.41-44	
señales del fin del mundo	13	
unción en Betania	14.3-11	
Pasión y resurrección	14.1-16.8	A´
		Conclusión

El texto está dividido en siete partes, incluyendo el prólogo y la conclusión. Como dijimos antes, los límites entre una sección y otra no son rígidos. En Marcos, el final de una unidad puede anticipar elementos temáticos o literarios de la sección que sigue [51]. Otro elemento importante de resaltar es la repetición de pequeñas estructuras en la forma a b a´, donde una unidad se introduce entre otras dos que guardan una relación de continuidad y significado entre sí [52].

Haremos un breve comentario de cada sección. La sección A (1.1-13) es el prólogo del evangelio, donde el evangelista expone los objetivos de su obra. Marcos incluye en su prólogo el bautismo y la tentación de Jesús, además del objetivo de la obra, mencionado anteriormente.

La segunda sección, sección B, presenta como tema la autoridad de Jesús frente al pueblo de Galilea. Jesús manifiesta su autoridad especialmente por medio de sus milagros (1.21-28; 1.29-34; 1.40-45; 2.1-12; 3.1-6) y enseñanzas:

> ...la gente se asombraba de su enseñanza, porque la impartía como quien tiene autoridad y no como los maestros de la ley (1.22).

---

[51] Es lo que observaremos, por ejemplo, en el paso de la sección C a la D. El relato de la muerte de Juan Bautista menciona el banquete ofrecido por Herodes. Ese podría ser un inicio de la sección siguiente (D), la cual tiene como tema central el pan y termina con la referencia que hace Jesús a la levadura de Herodes.

[52] Repárese que entre las secciones C y D, los versículos 6.6b-32 constituyen un ejemplo de lo que acabamos de afirmar en cuanto a las estructuras a b a´, así como respecto a la flexibilidad de la estructura del evangelio de Marcos. El relato de la muerte de Juan Bautista (6.14-29) es insertado entre el relato del envío de los doce (6.6b-13) y su retorno (6.30-32).

Los resúmenes 1.14-15 y 3.7-12 delimitan esta segunda sección. La "Buena Nueva de Dios", el Reino de Dios anunciado en 1.14-15, se expresa en las sanaciones y la expulsión de demonios mencionadas en 3.7-12 y atraviesan toda la sección. A la sección B la llamamos: "La autoridad de Jesús frente al pueblo de Galilea, una señal del Reino".

La sección C, tercera sección (3.13-6.32), empieza con el nombramiento de los doce apóstoles (3.13-30) y termina con el envío y retorno de ellos (6.30-32). Marcos presenta la novedad del Reino en forma de parábolas (4.1-20; 4.21-25; 4.26-29; 4.30-34). Presenta una nueva lógica en cuanto a la pertenencia al Reino. Esta nueva lógica es conflictiva principalmente para los de adentro, los que se consideraban más cercanos a Jesús por lazos de consanguinidad: sus parientes (3.20-21), su madre y hermanos (3.31-35), los de su tierra (6.1-6) y para el mismo pueblo de Israel, de modo general, como se observará más adelante en el texto objeto de este estudio (Mc. 7.24-30).

En esta sección, dentro de la lógica inversa del Reino, éste llega asimismo para los que están "al otro lado" del lago, en la región de los gerasenos (5.1-20). Hacia allá se desplaza Jesús. Pero, antes de llegar al otro lado, como parte de su primer viaje a tierra no judía, fue necesario enfrentar la fuerte tormenta, la rebeldía del viento frente al cual Jesús también demuestra autoridad (4.35-41). Otros milagros son realizados, uno en tierra extranjera (5.1-20) y otro de vuelta a territorio judío (5.21-42).

La sección C: "Anuncio y dinámica del Reino", termina con el retorno de los doce (6.30-32), que habían sido nombrados en 3.13-20 y enviados en 6.6b-13. Ya en esta sección se puede percibir cómo la dinámica del

Reino, además de subordinarse a una lógica distinta en cuanto a la pertenencia, implica igualmente rupturas de fronteras, ya sean fronteras territoriales (5.1-21) o las fronteras impuestas por la misma ley judía (2.1-12).

La sección D, 6.33-8.21, es el centro de la estructura del evangelio. La abre la primera multiplicación de panes (6.33-44). Para el propósito de nuestra investigación el texto es de gran importancia, por ser una expresión particular del mesianismo de Jesús en Marcos. A la multiplicación de los panes sigue la despedida de los discípulos, antecedida por la despedida del pueblo que acompañaba a Jesús. Dice Marcos que Jesús obligó a los discípulos a que se embarcaran (6.45). Bravo Gallardo ve en ese gesto una reacción a la posible explosión de popularidad, que significaría para Jesús la tentación de un proyecto mesiánico más amplio y eficaz políticamente [53]. Con base en esa interpretación se puede entender de igual modo el gesto siguiente de Jesús, de retirarse a orar (6.46). El cierre de la sección está en 8.14-21, en la advertencia de Jesús a los discípulos respecto a la levadura de los fariseos y de Herodes y la preocupación de los discípulos porque solo llevaron un pan en la barca.

Ésta es la sección de los panes, el Reino del "Pan compartido, llegada del Reino" [54]. La presencia de Jesús es presencia de pan. Pan para los judíos (6.30-44) y

---

[53] C. B. Gallardo, *Jesús, hombre en conflicto. Un relato de Marcos en América Latina.* Santander, Editorial Sal Terrae, 1986, págs. 144s. J. Gnilka no está de acuerdo con esa interpretación y ve en ella una influencia de Jn. 6.15.

[54] La clasificación de esta sección como la sección de los panes, la encontramos con alguna variación también en X. Pikaza, Mesa común. Sección de los panes (6.6b-8.26) (*Op. cit.*, págs. 143-216). Michel Clévenot menciona los versículos entre 6.14 y 8.30 como secuencias en que aparecen con frecuencia el pan y la comida, y permiten precisar el carácter subversivo de la práctica de Jesús (M. Clévenot, *Lectura materialista de la Biblia.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978, pág. 144). Asimismo, Carlos Bravo Gallardo ve

también pan para los no judíos (8.1-13) [55]. El tema del pan se amplía a la comida y es materia de la discusión sobre lo puro y lo impuro en 7.1-23.

Después de la discusión, sigue el viaje a la región limítrofe de Tiro y Galilea. En Tiro, Jesús, por la mediación de una madre sirofenicia, participa en la sanación de su hija (7.24-30); también en territorio extranjero, ahora en la región de Decápolis, sana a un sordomudo (7.31-37) y realiza la segunda multiplicación de panes (8.1-9). Tras esta multiplicación, de nuevo hay una discusión, esta vez con los fariseos que le piden una señal (8.11-13). La respuesta de Jesús es radical: "no les será dado ningún signo" (8.12).

Terminada la discusión, regresa Jesús a la barca y con sus discípulos realiza el viaje de regreso al otro lado del mar (8.14-21). El viaje hubiera sido tranquilo, de no ser por la mente embotada de los discípulos (8.17), quienes todavía no entienden (8.21) el misterio de los panes multiplicados y compartidos.

Como se puede percibir, la sección hace una referencia frecuente al pan, a la comida. Se trata del pan material, alimento concreto. Sin embargo, el pan es asimismo símbolo de las necesidades humanas. El mismo Jesús es

---

en Marcos una unidad sobre los panes. Es la tercera unidad de su estructura: Panes: ampliación de la práctica por la vida; conflicto creciente, con el centro: 6.6b-8.21 (C. B. Gallardo, *op. cit.*, págs. 142-158).

[55] Autores como J. Gnilka no están de acuerdo con esta división: pan para los judíos —primera multiplicación y pan para los no judíos— segunda multiplicación. Para el autor, las dos multiplicaciones no quieren poner énfasis en quiénes fueron los saciados, sino en la abundancia de pan para todos. J. Gnilka, *op. cit.*, págs. 354s. Sin embargo, para X. Pikaza, la primera multiplicación de panes se inscribe en el contexto de la misión judía (6.30-44), mientras la segunda (8.1-10) tiene como contexto la superación de la ley y la misión entre los gentiles (X. Pikaza, *op. cit.*, pág. 158, nota 17).

provocado por la necesidad humana a ampliar su comprensión acerca de quiénes tienen derecho al pan que él ofrece. El pan compartido entre todos es el nuevo paradigma presentado por Jesús, la señal fundamental de la llegada del Reino. Ninguna otra señal será dada, sea a los fariseos, sea a los discípulos, sino la señal del pan compartido (8.11-13). La incapacidad de comprender el misterio del pan compartido, la ceguera de los discípulos (8.18), será el enganche para la sección que sigue.

La quinta sección, C´, presenta "Las exigencias del Reino". En la sección C estuvo el anuncio, la dinámica y la lógica distinta y conflictiva del Reino. En la sección C´ están las exigencias y las consecuencias de una vida según el proyecto del Reino. La sección aparece delimitada por la sanación de dos ciegos: Jesús sana al ciego de Betsaida (8.22-26) y al ciego Bartimeo (10.46-52). Los ciegos representan asimismo a los discípulos, la comunidad de Marcos, y pueden ser cada lectora/or del evangelio [56].

En esta sección hallamos la invitación al seguimiento de Jesús, acompañada de la radicalidad del Reino (8.34-9.1; 9.33-37; 9.38-40; 9.42-50; 10.1-12; 10.13-16; 10.17-31;10.35-52). La consecuencia de una vida de acuerdo con las exigencias del Reino, el Reino del pan compartido, se expresa en los tres anuncios de la pasión (8.31-33; 9.30-31; 10.32-34). Y es en medio de la persecución, de los anuncios de muerte, y del conflicto creciente, que Jesús revela su identidad (8.27-30), su rostro (9.2-13), aunque

---

[56] Para la lectora y el lector moderno, tanto Marcos como Jesús son parte del pasado. No obstante, la elasticidad histórica del evangelio, comenta Ched Myers, remueve esa distancia. Así que, "cuando Jesús llama a los discípulos, llama al lector/a, cuando conversa con ellos o se desanima con su incredulidad, entreténse con el lector" (C. Myers, *op. cit.*, pág. 144).

siempre guardando el secreto mesiánico [57], tema que atraviesa todo el evangelio. La sección C´ es una clara evidencia de las consecuencias políticas del Reino del pan compartido y de que las exigencias del Reino culminan con la entrega de la propia vida, como se percibe en los anuncios de la pasión.

La sexta sección, 11.1-14.11, sección B', empieza con la entrada triunfal de Jesús en Jerusalén (11.1-11) y termina con la unción de éste en Betania (14.3-11). Las inclusiones ponen la sección bajo una atmósfera de realeza [58]. La realeza de Jesús cuestiona el poder instituido de Jerusalén, lugar geográfico donde se desarrolla la sección. Vuelve así el tema de la autoridad de Jesús. Su autoridad ya no solo frente al pueblo de Galilea, sección B, sino frente al poder en Jerusalén, B´.

La autoridad y realeza de Jesús amedrentan al poder religioso de Jerusalén y a las autoridades representantes del Imperio Romano. Eso hace que la tensión y el conflicto, los cuales se manifestaron desde el principio del evangelio (3.6), se agudicen aún más y atraviesen toda la sección B´ (11.27-33; 12.1-12; 12.13-17; 12.18-27).

El desenlace, no solamente de la sección sino de todo el evangelio, lo tenemos en los capítulos finales (14.12-16.8), que presentamos como conclusión, pero que en realidad son el punto de partida de Marcos para la elaboración de su obra.

---

[57] Sobre el tema del secreto mesiánico, ver V. Taylor, *op. cit.*, págs. 137s.
[58] La mujer lo unge para la sepultura, pero en el gesto de ungirle en la cabeza, ella lo reconoce como rey, conforme la tradición israelita (1 Sam. 10,1; 1 Re. 1.39). Ver X. Pikaza, *Pan, casa, palabra...*, *op. cit.*, pág. 374; M. Clévenot, *op. cit.*, pág. 148.

Finalmente está la sección A´ que relata la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Más que una conclusión, éste es el punto de partida de Marcos para escribir el evangelio. El resucitado es el crucificado. Fue crucificado por asumir como principio de su vida y ministerio el Reino, por ser él mismo la presencia encarnada del Reino de Dios. Reino que rompe fronteras, que es vida y misericordia; Reino que es mesa desbordante, pan compartido que sacia a todos. Se puede decir que tal fue la identificación de Jesús con el Reino del pan compartido, que por fin su mismo cuerpo se hace comida, pan que se comparte (14.22-25). Y la comunidad de sus seguidores y seguidoras, cada vez que se reúne para celebrar su memoria, renueva el compromiso con el Reino del pan compartido.

La exposición del contenido básico de cada sección nos ha posibilitado establecer la relación entre A y A´, B y B´, C y C´, y percibir la centralidad de la sección D. No analizaremos cada una de las secciones del evangelio, por no estar dentro de los objetivos del presente trabajo. No obstante, sí mencionaremos brevemente algunos elementos de las unidades literarias que conforman la sección D: "Pan compartido: llegada del Reino", por ser el contexto inmediato de Mc. 7.24-30, objeto de nuestra investigación.

3.2. Pan compartido: contexto literario inmediato de la perícopa

En una estructura topográfica, el texto de Mc. 7.24-30 es parte del ministerio de Jesús fuera de Galilea.

En la estructura temática del evangelio, como vimos con anterioridad, la perícopa está incluida en la sección

D: "Pan compartido: llegada del Reino". La sección anterior termina con el retorno de los discípulos[59] (6.30-32). La sección D empieza con la narrativa de la primera multiplicación de panes (6.33-44). El pan[60] será la palabra y el tema claves para toda la sección.

En efecto, en las idas y venidas de Jesús de un lado a otro, en los encuentros con diferentes grupos y personas, tenemos pan (6.30-44), falta de pan (6.36-37; 8.17), sobras de pan (6.43), pan de la sanidad (6.53-56), pan para algunos (7.27), pan para todos/as (7.28; 8.9), unos comen primero (7.27), otras después (7.27), el pan se amplía a comida (7.1-23), pasa a migajas (7.28) y a levadura (8.15). Palabras cargadas de sentimientos de miedo, duda, asombro, pero también de gratitud y satisfacción. Los discípulos, en el término de la sección, aun después de la experiencia de dos multiplicaciones de panes, se hallan preocupados porque tienen únicamente un pan en la barca (8.17-20). Ciertamente por eso, en el cierre de la sección, Jesús los advierte de que se cuiden de la levadura de los fariseos y de Herodes (8.15). Es inte-

---

[59] La temática de los discípulos y de los doce es de relevancia dentro del evangelio. Marcos los presenta de forma antagónica. Los doce reciben un llamamiento especial (3.13-19), son enviados a la misión (6.6b-13), a ellos Jesús los instruye en particular (4.10-11), sin embargo son igualmente los que tienen la mente embotada (6.51-52), no comprenden el mensaje (4.13), son incapaces de captar la novedad del Reino (8.14-21) y finalmente Judas y Pedro, quienes son parte de los doce, traicionan (14.10-11) y niegan (14.66-72) el proyecto de Jesús. Marcos, como bien apunta J. Gnilka, presenta un grupo más amplio de discípulos que acompañan a Jesús y de manera ocasional son testigos de acontecimientos especiales (2.15; 5.37; 7.2). Sobre el tema de los discípulos en Marcos, ver J. Gnilka, *op. cit.*, págs. 32-35; en V. Taylor, aparece como los doce y los apóstoles, *op. cit.*, págs. 749-759.

[60] La palabra pan, arto V aparece 19 veces en todo el evangelio de Marcos: 15 veces la hallamos en la presente sección, o sea entre 6.30 y 8.21. La palabra "comer", la encontramos 23 veces en el evangelio, 12 de ellas ocurre en la sección C.

resante comparar el entusiasmo, la abundancia de pan de los primeros versículos, con la duda, la incredulidad, el miedo por la falta de pan con que finaliza la sección.

¿Y dónde queda la perícopa de Mc. 7.24-30 dentro de ese contexto? Pareciera que ella mantiene una relación de continuidad y discontinuidad con su contexto literario inmediato.

Continuidad, en primer lugar, por la temática del pan. En segundo lugar, la perícopa marca el inicio de una serie de actividades de Jesús en territorio no judío. A la sanación de la hija de la sirofenicia, seguirá otra sanación, la de un sordomudo (7.31-37), y la segunda multiplicación de panes (8.1-10), que igualmente pareciera ser en territorio no judío. O sea, la mujer de Mc. 7.24-30 despierta a Jesús hacia la necesidad de que el pan sea compartido de manera indistinta entre judíos y no judíos. Otra constante presente, es el paralelo pan-salud que también atraviesa toda la sección.

Se habla de discontinuidad al considerar la actitud de Jesús al principio de nuestro texto, de negar la sanación a la hija de la mujer extranjera. Si en los versículos anteriores (7.1-23) es tan explícita la ruptura de Jesús con las costumbres cúltico-levíticas, ¿cómo comprender ahora sus palabras y actitudes que parecieran tan atadas a la ley judaica? En un contexto donde se habla de la abundancia de pan, ¿cómo entender aquí la actitud de Jesús que en un principio niega el pan y lo menciona como algo tan escaso? Por lo analizado hasta el momento, en el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia fue ella quien se mostró consciente y persuadida por la novedad del Reino. ¿Será ese el marco interpretativo que posibilita comprender la respuesta de Jesús: "por esta palabra *(dia toyton logon)*, vete, el demonio ha salido de tu hija"

(7.29)? Las preguntas siguen abiertas. Otros análisis aportarán nuevos elementos que permitan el acercamiento a una interpretación más amplia y consecuente del texto.

*****

Con el examen del contexto literario terminamos el tercer capítulo. Éste posibilitó una aproximación a lo que está por detrás del texto. Es decir, nos permitió conocer su pre-historia y captar parte de la experiencia de las primeras comunidades cristianas, de la forma como se apropiaron y aplicaron el sentido de la buena noticia a situaciones nuevas [61]. Eso sirve de base, tanto para la comprensión del texto dentro de su contexto literario originario, como también para el proceso de nuevos acercamientos y apropiaciones del mensaje por parte de otros grupos y realidades.

El próximo capítulo contemplará el entorno socio-politico y cultural en que se encuentra el texto. Palestina, y la región limítrofe de Palestina y Tiro, serán temas de análisis.

---

[61] Wilhem Egger, *op. cit.*, pág. 155.

Capítulo IV

Alrededor del texto

El viaje por y con el texto llega ahora a las tierras de Palestina. El contexto histórico y sociológico ilumina el texto, relaciona los diferentes datos ofrecidos por los otros análisis y crea una unidad de sentido. En lo que sigue, el estudio de la realidad histórico-social de la perícopa de la mujer sirofenicia, partiremos de la ubicación del texto en el contexto histórico de la Palestina del primer siglo; en seguida se analizará brevemente la realidad de Galilea; y, por último, la región limítrofe de Galilea y Tiro. En esta última parte se destacarán los elementos culturales que conforman la realidad de esta región.

1. La Palestina [1] del primer siglo

Palestina se encontraba bajo el Imperio Romano desde el año 63 a. C., aunque la influencia romana en la

[1] Respecto al nombre de Palestina, conviene mencionar las observaciones de Néstor Míguez al trabajar el tema del contexto sociocultural de Palestina.

política venía de tiempos anteriores [2]. El imperio, que se extendía desde Britania hasta limitar con la India y el norte de África y hasta el Danubio, conservaba bajo su dominio una pluralidad de tierras, pueblos y culturas, integradas por un complejo sistema social y bajo una misma propuesta ideológica que le daba cohesión [3]. Algunos autores identifican la base del modo de producción del imperio con el sistema de explotación esclavista, aun cuando existiera trabajo contratado o asalariado por parte de hombres libres [4]. La unidad del imperio estaba asegurada por

> ...la hegemonía indiscutida de la clase propietaria imperial y su punta de la pirámide, la casa imperial [5].

En el plano político, la hegemonía estaba asentada sobre el poder del ejército y la unidad ideológica garantizada por la figura divinizada del emperador [6]. El lema "paz y seguridad" legitimaba la presencia de la fuerza militar imperial y justificaba el orden establecido [7]. La *Pax Romana* [8] era el eje ideológico-político que aseguraba

---

El autor recuerda que el empleo del nombre Palestina es para facilitar la referencia a la región integrada por Judea, Samaria y Galilea. Esta región sufrió diversas particiones y formas de administración política en los distintos momentos de la dominación romana. El nombre de Palestina lo recibió tras la derrota de la resistencia judía en el año 135. Néstor Míguez, "Contexto sociocultural de Palestina", en *RIBLA* (Quito, RECU-DEI) No. 22 (1996): Cristianismos originarios (30-70), pág. 22.

[2] *Idem.*

[3] Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza. Ideología y estrategia del cristianismo paulino en la gentilidad.* Tesis doctoral inédita. Buenos Aires, ISEDET, 1988, pág. 42.

[4] Néstor Míguez indica que no existe consenso entre los autores acerca de esa afirmación, y cita en su trabajo a algunos autores discordantes. Ver *ibid.*, pág. 43.

[5] *Ibid.*, pág. 42.

[6] *Idem.*

[7] *Ibid.*, pág. 88.

[8] "Durante la gestión de Augusto se construye el *Ara Pacis Augusti,* altar sacrificial a la diosa Paz, que bendice al Emperador al otorgar la paz sobre

el dominio del imperio. Dicho eje atribuía al poder imperial un carácter divino.

> El sometimiento a esta fuerza irresistible [del Imperio] termina por ser válida porque Dios está donde está la fuerza [9].

Los romanos buscaban la forma de administración que mejor se adaptase a las distintas regiones del imperio.

Para la mayoría de los judíos de Palestina,

> ...la llegada de los romanos no era sino un episodio más en la historia continuada de invasión y colonización de su país [10].

En el caso de Palestina, Herodes el Grande se declaró rey en el 37 a. C., gracias al apoyo del emperador Marco Antonio, quien lo veía como un aliado político [11]. Herodes, aun experimentando cierta inestabilidad política y teniendo muchas veces amenazado su reino, logró mantenerse en el poder hasta su muerte en el año 4 a. C. A la muerte de Herodes el Grande, su reino fue dividido

---

los dominios imperiales (...). De esa manera la Pax Augusta queda consagrada (en el sentido original, religioso de la palabra) como fuerza que convalida la actividad militar desplegada en toda la extensión ecuménica. Es por la fuerza de las armas romanas que la Paz cubre el Imperio". *Ibid.*, pág. 87.

[9] *Idem.*

[10] John Riches, *El mundo de Jesús*. Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1996, págs. 21s. Sobre las sucesivas invasiones a Palestina, ver Richard A. Horsley, *Jesus and the spiral of violence*. Minneapolis, Fortress Press, 1993, págs. 3-15.

[11] Para el resumen histórico que sigue, tomamos como referencia las siguientes obras y artículos: Johannes Leipoldt y Walter Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, págs. 172-183; John Riches, *op. cit.*, págs. 21-45; Carlos Mesters y Francisco Orofino, "Las primeras comunidades cristianas dentro de la coyuntura de la época", en *RIBLA* No. 22, págs. 32-42.

entre sus tres hijos: Arquelao, Filipo y Herodes Antipas. Arquelao fue nombrado etnarca de Judea, Samaría e Indumea; Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea; y Herodes Filipo, tetrarca de Batanea, Traconítide y Auranítide. El gobierno de Herodes Antipas en Galilea duró hasta el año 39 d. C., cuando al disputar el trono de Judea con Herodes Agripa, lo perdió. Fue exiliado a Galia, y Agripa recibió el título de rey de Galilea en el 40 d. C.

Otro acontecimiento desestabilizador en Palestina en ese mismo año 39-40, fue el decreto del emperador Calígula que imponía el culto al emperador como elemento de unificación del imperio. Calígula ordenó que su estatua fuera introducida en el Templo de Jerusalén. La manifestación y protesta popular fue inmediata. Flavio Josefo relata que en Galilea, diez mil campesinos se reunieron para protestar delante del palacio en Tolemaida, cuando Petronio, legado romano en Siria, llegó con su ejército para ejecutar las órdenes del emperador.

> Ellos se tiraron al suelo, estiraron el cuello y dijeron estar listos para ser matados. Eso hicieron durante cuarenta días, juntos y durante ese tiempo no trabajaron en los campos, mientras que la época del año les exigía que fuesen a sembrar [12].

Por la intercesión del propio Petronio y de Herodes Agripa, nieto de Herodes el Grande, se fue dejando a un lado la ejecución del decreto. Con el asesinato de Calígula en el año 41, finalizó la amenaza. Claudio, nuevo emperador que sustituyó a Calígula, nombró a Herodes Agripa I (41-44) rey de toda Palestina.

Hasta esta fecha, esto es durante las cuatro primeras décadas del siglo, se presentaron algunas agitaciones

---

[12] Flavio Josefo, *Antigüedades*, XVIII 8,1-9.

internas, sin embargo los grandes disturbios no fueron frecuentes.

Ahora bien, la cooperación militar, la recaudación de impuestos para los romanos y el mantenimiento del orden, eran algunos de los compromisos que Roma esperaba del gobierno vasallo de Herodes Agripa. Y éste, para mantenerse en el poder, buscó reprimir cualquier movimiento de rebelión [13]. Después de la muerte de Herodes Agripa, en el año 44, toda Palestina pasó a ser gobernada directamente desde Roma por medio de un procurador con residencia en Cesarea Marítima.

La presencia directa del imperio en Palestina reforzó en los judíos el sentimiento antirromano, estimuló la desconfianza hacia los extranjeros, hizo crecer los movimientos nacionalistas y aumentó las diferencias internas entre los propios judíos. Se inició entonces un período de grandes agitaciones sociales, identificado por los movimientos de rebelión contra Roma, la organización del partido de los zelotes, el surgimiento de nuevos movimientos mesiánicos y movimientos revolucionarios. Ese cuadro caracterizó la realidad sociopolítica de Palestina entre los años cuarenta y setenta [14].

En la Palestina romana la artesanía, la agricultura y el comercio eran la base del sistema económico [15]. La agricultura se encontraba en todas partes. El tipo de

---

[13] El asesinato de Santiago, hermano de Juan, y el arresto de Pedro, relatado en Hch. 12.1-3, posiblemente son una expresión de la política represiva adoptada por Herodes Agripa. Citado por Carlos Mesters y Francisco Orofino, *op. cit.*, pág. 35.

[14] *Ibid.*, pág. 36.

[15] Sobre la política económica en Palestina, ver K. C. Hanson y Douglas E. Oakman, *Palestina in the time of Jesus. Social structures and social conflicts.* Minneapolis, Fortress Press, 1998, págs. 103-129.

cultivo variaba con las condiciones climáticas de cada región [16].

La población de Palestina contaba con un total de aproximadamente setecientos cincuenta mil habitantes, con una mayoría de campesinos, una pequeña clase de artesanos independientes y funcionarios burócratas y una aristocracia que no llegaba al medio por ciento de la población [17].

Después de Herodes, Palestina tendrá una clase dirigente local, la cual tiende a acomodarse cultural y económicamente a las fuerzas colonialistas [18]. También a partir de Herodes se presenta el surgimiento de grandes propiedades, lo que hará imposible la vida de la gran mayoría de campesinos. Una élite controlaba la producción en la mayor parte de las tierras, así como el trabajo de la mayoría de las personas [19].

Una familia campesina estaba obligada a producir para sí y sus animales, guardar simientes para el año siguiente y obtener excedentes para el sistema de reciprocidad, de redistribución. Las circunstancias presionaban fuertemente a los campesinos, quienes se veían obligados a convertirse en obreros rurales, como jornaleros marginados, o a irse a la ciudad de Jerusalén para buscar empleo en trabajos de construcción [20]. El pago del diezmo [21] y de las tasas y tarifas cobradas a los pequeños

---

[16] Para un análisis más detallado, ver Johannes Leipoldt y Walter Grundmann, *op. cit.*, págs. 197-201.

[17] Ched Myers, *O Evangelio de São Marcos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pág. 79.

[18] *Ibid.*, págs. 79ss.

[19] K. C. Hanson y Douglas E. Oakman, *op. cit.*, pág. 103.

[20] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 80.

[21] Ched Myers cita la estructura de pagamiento del diezmo estipulada en la tradición rabínica:

productores, completaban el sistema de explotación de los campesinos [22].

La penetración del urbanismo helenista profundizó la contradicción entre ciudad y campo. Una tensión más fuerte se percibía en Galilea, la cual se hallaba cercada por ciudades helenistas más nuevas [23].

Además de la fuerte presión económica, se daban asimismo las tensiones socioculturales. Ched Myers las lee bajo la categoría de orden simbólico [24]:

> El discurso ideológico extrae coherencia y plausibilidad generales del orden simbólico, que es reproducción y modelación de las relaciones económicas, políticas y sociales concretas [25].

En el judaísmo antiguo palestinense, el discurso del débito y de la pureza constituyen el orden simbólico que articula la organización y la jerarquía social. El sistema de débito estaba enraizado en la economía política campesina primitiva de reciprocidad, y buscaba promover

---

a) un décimo de la cosecha como *terumah* para los sacerdotes;
b) un décimo de lo que resta para un primer diezmo para los levitas;
c) un décimo de lo que resta como segundo diezmo en el primero, segundo, cuarto y quinto años y el diezmo del hombre pobre en el tercer y sexto años del ciclo sabático. *Op. cit.*, pág. 80.

[22] K. C. Hanson y D. E. Oakman, *op. cit.*, pág. 103.

[23] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 82.

[24] Para la reflexión sobre el orden simbólico, una de las tesis trabajadas por el autor es la de Fernando Belo. Belo entiende por orden simbólico los valores y normas —en el lenguaje de la semiótica social, "los códigos culturales"—, tanto implícitos cuanto explícitos que regulaban y representaban la vida y el sentido social. Cf. Ched Myers, *op. cit.*, pág. 101. Otra contribución de F. Belo es la reflexión sobre el sistema de pureza y de deuda. Ver F. Belo, *Lectura política del evangelio*. Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1984, págs. 25-38.

[25] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 102.

la justicia y la equidad en la comunidad; regulaba la agresión social y constituía la base del paradigma de la alianza con Yahvé. El sistema o código de pureza se basaba en la ideología de Israel como pueblo sagrado, establecido al margen de las culturas que lo circundaban y con sus prácticas sociales contrarias a las de ellas. La gran variedad de rituales complejos funcionaba como un medio de reforzar las fronteras de grupo [26].

Esos dos sistemas, débito y pureza, operaban en tres posiciones sociales básicas: la mesa (por ejemplo, la producción y consumación de alimentos), la casa (por ejemplo, el parentesco y las relaciones de comunidad) y el santuario (por ejemplo, el culto del Templo y el sacerdocio) [27]. Estas posiciones terminaban por establecer varios sistemas socio-simbólicos, donde los judíos podrían ser identificados por tiempos especiales, cosas especiales y especiales marcas corporales (la circuncisión). La misma literatura rabínica establecía una jerarquía de lugares en orden de santidad ascendente, que iban desde la tierra de Israel, la más santa que cualquier otra tierra, hasta los diferentes lugares y a quiénes estaban atribuidos, dentro del mapa del Templo [28].

Esas claves son de fundamental importancia para la lectura de Marcos, donde aparece un Jesús que cuestiona los sistemas del débito y la pureza, y rompe con muchas de las barreras impuestas por el judaísmo de su tiempo.

Los elementos analizados hasta el momento se refieren a la Palestina del año 4 a. C. al 70 d. C. Este

---

[26] *Ibid.*, pág. 105.

[27] *Idem.*

[28] Sobre el Templo en el evangelio de Marcos, ver X. Pikaza, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, pág. 319.

intervalo abarca por lo tanto el tiempo de Jesús (el período de las tetrarquías: 4 a. C.-41 d. C.) y el tiempo del evangelista Marcos (el gobierno directo de Roma, a partir del 41 d. C.). El evangelio de Marcos une estos dos períodos [29]. Si se asumen los años del 66 al 70 d. C. como los de redacción del evangelio, el contexto político y social inmediato que será reflejado en muchos pasajes es la revuelta del 66 al 70 [30]. Esta revuelta fue una manifestación de la resistencia popular, de los más variados grupos, a la dominación romana [31]. Fue a su vez, una actividad subversiva dirigida contra la estructura opresora de clase, dentro de la Palestina judaica [32]. En este trabajo asumimos la posición de Ched Myers, la cual encuentra en el Jesús de Marcos elementos comunes con las corrientes de los movimientos populares de la Palestina, y es a la luz de tales corrientes que se puede interpretar históricamente al evangelio [33].

Seguiremos nuestro viaje buscando conocer lo que está alrededor del texto. El próximo paso es acercarnos a Galilea, lugar donde posiblemente se ubicó la comunidad a la que se dirige el evangelio de Marcos. El análisis de Galilea privilegiará la realidad cultural de esa región. ¿Qué podría significar en ese tiempo y en ese lugar el encuentro de Jesús con una mujer gentil? ¿Cómo se relacionaban los judíos y gentiles? Estas son las preguntas que guiarán esta sección.

---

[29] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 85.

[30] Hacemos referencia al tema, pero no lo vamos desarrollar. La fuente principal para su estudio es la obra *Guerra de los judíos*, de Flavio Josefo, historiador judío de familia sacerdotal que participó activamente en la guerra.

[31] Sobre el tema, consultar la obra de Richard A. Horsley y J. Hanson, *Bandits, Profhets and Messiahs: Popular movements in the Times of Jesus.* Minneapolis, Winston, 1985.

[32] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 95.

[33] *Idem.*

2. Galilea de los Pueblos [34]

Flavio Josefo, en el libro III de la *Guerra de los judíos*, ofrece un cuadro de la geografía de Palestina describiendo cada una de sus cinco regiones. Tomamos partes de su descripción de Galilea como referencia geográfica.

> Galilea comprende dos partes, llamadas respectivamente Galilea superior y Galilea inferior. Está rodeada por Fenicia y por Siria. Sus límites occidentales están constituidos por las fronteras del territorio de Tolemaida y por el Monte Carmelo, que pertenecía antes a los galileos y pertenece ahora a los tirios. (...) Al sur, limita con Samaria y el territorio de Escitópolis hasta las fuentes del Jordán; al este, con el territorio de Hippos, de Gadara y con la Gaulanítide: por allí es por donde pasa la frontera del reino de Agripa. Al norte limita con Tiro y su territorio. La Galilea llamada inferior se extiende en longitud desde Tiberíades hasta Zabulón, de la que está muy cerca Tolemaida en la costa; en latitud, desde la aldea llamada Xalot, situada en la Gran Llanura, hasta Bersabé; allí es donde comienza la alta Galilea que se extiende en latitud hasta la aldea de barca, frontera del reino tirio, y en longitud desde la aldea de Tella, junto al Jordán, hasta Merot [35].

Galilea era la región agrícola más fértil de Palestina. La propiedad de la tierra estaba concentrada mayormente en manos de las familias reales [36]. Otra parte de los latifundios era de los beneméritos, quienes los habían recibido como recompensa, y otra porción pertenecía a

---

[34] Expresión utilizada por Horsley. Sobre la palabra Galilea, ver *op. cit.*, pág. 20. J. Leipoldt y W. Grundmann comentan brevemente la expresión, ver *op. cit.*, pág. 200.
[35] Flavio Josefo, *Guerra* III, 34b-58.
[36] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 76.

individuos acomodados que los habían adquirido. Los terratenientes, en muchos casos, habitaban fuera del país y el cuidado de las fincas quedaba a cargo de administradores. Los trabajadores eran campesinos, jornaleros, personas que vendían su trabajo por día y no tenían un empleo fijo [37].

Galilea, dentro de las diferentes regiones de Palestina, se caracterizaba por su sentimiento de independencia y su resistencia frente a las diferentes formas de dominación de los imperios. Josefo comenta que, aun siendo una región limitada desde el punto de vista de la extensión geográfica y rodeada por naciones extranjeras muy poderosas, Galilea había resistido siempre a las sucesivas invasiones, pues

> ...el combate hace parte de la formación de los galileos desde sus años más jóvenes y siempre han sido numerosos [38].

Su empeño por la autodeterminación e independencia se atribuye a diversos factores, entre ellos su topografía y geografía y la estructura política, económica y religiosa del imperio agrario antiguo. Su resistencia tiene raíces en la misma historia de las tradiciones israelitas, marcada por luchas campesinas de enfrentamiento, ya desde los tiempos de los reyes de las ciudades-estado cananeas, como también, más adelante, contra el reinado de Salomón con su base en Jerusalén [39].

De manera que desde tiempos antiguos, la resistencia a la dominación por parte de Galilea se manifestaba

---

[37] J. Leipoldt y W. Grundmann, *op. cit.*, pág. 200.
[38] Flavio Josefo, *op. cit.*, 34-58.
[39] Horsley, *op. cit.*, págs. 19-33.

asimismo respecto a Jerusalén, lo que la hacía particular en la observancia de la ley y la práctica de la religión judía. Eso se debía, en parte, a que durante el período de fortalecimiento de las instituciones judías del Templo y de la *Tora*, Galilea estaba política y religiosamente separada de Judea. Lo mismo en lo que atañe a la reconstrucción del Templo. Mientras se reconstruía éste y se establecía una clase gobernante en Jerusalén, Galilea se hallaba bajo una administración imperial extranjera [40].

El aislamiento geográfico de Galilea en lo que toca a Jerusalén, era otro factor que contribuía a la preservación de su autonomía religiosa como pueblo. Las tradiciones israelitas siguieron siendo cultivadas tanto en Judea como en Galilea, con la diferencia de que ésta no poseía un sistema de alto clero local con escribas autorizados para sistematizar de modo centralizado las "leyes judías", lo que sirvió como control de la gran tradición [41]. Por eso se afirma que en Galilea se desarrolló un judaísmo distinto al practicado y enseñado en Jerusalén. La perícopa analizada puede ilustrar tal afirmación, pues en el relato se perciben una serie de rupturas con lo que es parte de la tradición de Israel. El apartado que sigue posibilitará una mejor comprensión de tales diferencias.

2.1. La diversidad cultural en Galilea [42]

Galilea se presentaba diversa, no solamente en comparación con las demás regiones de Palestina, sino también a raíz de sus fuertes diferencias culturales y políticas en el ámbito interno. Quizá, uno de los motivos

---

[40] Sobre la relación entre los galileos y el Templo, ver *ibid.*, págs. 144-147.
[41] *Ibid.*, pág. 146.
[42] Para el análisis de la diversidad cultural en Galilea, se tomó como referencia básica la obra de Horsley, *op. cit.*, págs. 238-255.

para ello se explique por el hecho de que en Galilea no hubo un centro sagrado con poder institucionalizado en los planos político, económico y religioso, como se encontraba en Judea, donde estaba el Templo de Jerusalén, y en Samaria, con el Monte Garizin. Esto sugiere que la tradición cultural nativa y las costumbres sociales fueron cultivadas básicamente a nivel popular, con considerable variación local [43].

Los estudios han enfocado las divergencias culturales y políticas de Galilea, fundamentalmente en la diferenciación entre la Galilea Superior y la Galilea Inferior. Así por ejemplo, la obra de Horsley, que tomamos como referencia, al analizar la diversidad cultural en Galilea reconoce el factor geográfico y reafirma las diferencias entre la Galilea Superior y la Galilea Inferior. Sostiene, entre otras aseveraciones, que posiblemente en la Galilea Alta se encontrase una cultura más aislada, regional y conservadora, en contraste con la Galilea Baja donde estaban los grandes centros urbanos que proporcionaban una atmósfera cosmopolita, con mayor relación con el mundo grecorromano pagano. No obstante, Horsley también llama la atención sobre el hecho de que el énfasis en las diferencias regionales imposibilita ver otros posibles factores de diversidad cultural en las aldeas de Galilea. Destacamos algunos de esos factores.

Las diferencias geográficas y climáticas son uno de los factores que influencian la diversidad socio-cultural. En Galilea se distinguen tres diferentes zonas climáticas, cada una con su tiempo de cosecha, lo que afecta el diezmo y la producción del año sabático. Las variaciones en las estaciones lluviosas ayudan igualmente a determinar un modelo de vida distinto en cada distrito.

---

[43] *Ibid.*, pág. 238.

Además de la cuestión climática, sobresale la propia geografía. Así, por ejemplo, la Galilea Superior es una región montañosa, de comunicación difícil, lo que hace que las aldeas estén más aisladas. Mientras que al oeste de la Galilea Inferior el relieve es dominado por una sucesión de montañas separadas por valles que originan una serie de altiplanos orientados en la dirección noreste a suroeste. En esa área la comunicación era más fácil y se posibilitaban otras formas de relación. Los caminos conectaban las aldeas a los grandes centros, pero no las aldeas entre sí. Una dificultad era la comunicación norte-sur [44].

Otro factor que contribuyó a la diversidad cultural en Galilea fue su historia política. Horsley recuerda que el propio nombre Galilea quiere decir "círculo" o "Galilea de los pueblos", y se refiere a los muchos cambios políticos y diferentes imperios que dominaron la región [45]. De modo que Galilea no se puede pensar con sus fronteras claramente definidas, como una nación moderna. Cientistas históricos y políticos la han definido como un "área de frontera" [46]. En la medida en que el urbanismo helenista penetraba, las contradicciones entre las necesidades de las ciudades y de las aldeas se hacían más profundas [47]. Un ejemplo citado por Horsley [48], y que será retomado más adelante, es el de poblados de la Galilea Superior ubicados en la frontera con Tiro. Esta zona se constituyó en un área de permanente conflicto, sobre todo con Tiro, que buscaba controlarla como lugar

---

[44] *Ibid.*, pág. 240.
[45] Horsley recupera los diferentes períodos históricos y los sucesivos pueblos e imperios a los cuales estuvo subyugada Galilea. *Ibid.*, pág. 241.
[46] *Idem.* El autor describe las diferentes zonas de Galilea que colindan con otros pueblos y culturas.
[47] Ched Myers, *op. cit.*, pág. 82.
[48] Horsley, *op. cit.*, pág. 242.

de cultivo agrícola para sus ciudades. La perícopa analizada está ubicada geográficamente en esa región.

El tercer elemento que contribuyó a la diversidad cultural de Galilea, se debió a la mezcla de pueblos en la región. En la historia de Israel, ser galileo era diferente de ser de Judea. En Galilea, una parte de los habitantes provenían de Judea. La migración ocurrió, en parte, en ocasión de la revuelta macabea. Otro momento fue el régimen hasmoneo, cuando Galilea estuvo bajo el dominio de Jerusalén, lo que posiblemente atrajo un número de personas de Judea para ejercer puestos en la guarnición militar o como representantes oficiales del gobierno de Jerusalén. Otro grupo puede haberse trasladado bajo el gobierno de Herodes [49].

Además de los procedentes de Judea, en Galilea se localizaban otros grupos no israelitas. Horsley, en su trabajo sobre esta región, sostiene que muchos de los que vivieron en Galilea deben haber sido no-israelitas, étnicamente o en herencia cultural [50]. Tal evidencia se percibe en la literatura rabínica antigua, donde hay muchas leyes para regular la relación entre los israelitas y gentiles. Citamos algunos ejemplos presentados por Horsley como ilustración de lo que acabamos de afirmar. La tierra era compartida entre israelitas y gentiles o la producción guardada en un lugar común, lo que a veces resultaba problemático a la hora de pagar el diezmo. En una misma aldea vivían israelitas y gentiles como vecinos, y a veces compartían el mismo patio o un horno común. Las formas de cooperación entre israelitas y campesinos gentiles se extendían a la pose o cultivo de

---

[49] *Ibid.*, pág. 243.

[50] Dentro del análisis sociológico, ése es un punto clave para la exégesis e interpretación de la perícopa de Mc. 7.24-30.

las viñas, al cuidado de los animales, e incluso aparece el relato de una israelita que presta una ropa a una amiga gentil [51]. Estas situaciones están registradas en escritos del segundo siglo, sin embargo, como analiza Horsley, no surgieron de un momento a otro. Suponen más bien una convivencia entre israelitas y gentiles por varias generaciones [52].

De alguna manera se puede percibir cómo la diversidad cultural en Galilea, propiciaba la existencia de un judaísmo distinto. Los galileos desconocían muchas de las costumbres y prácticas religiosas de Jerusalén. En documentos rabínicos aparecen registradas varias diferencias entre Galilea y Judea, referentes a costumbres matrimoniales, observación de las fiestas y del sábado.

Esta diferencia se observaba asimismo entre las varias aldeas dentro de la misma Galilea. Las poblaciones de las aldeas galileas mantenían su propia cultura; una cultura básicamente oral, donde textos rabínicos eran contados a los niños por los padres. Y las aldeas tenían su propia tradición y cultura. Una misma tradición, que la élite podría haber aprendido a través del texto escrito, el pueblo la aprendía de forma oral, con menos control formal [53]. Dos factores más que coadyuvaron a una conformación cultural diversa dentro de Galilea, fueron el crecimiento de las ciudades y las diferencias entre la ciudad y el campo.

Por fin, completando el cuadro del contexto plural y diversificado de Galilea, aparece la diversidad de influencias y herencias religiosas. Como descendientes de las

---

[51] Las fuentes están citadas por Horsley, *op. cit.*, pág. 244.
[52] *Idem.*
[53] *Ibid.*, pág. 246.

tribus del norte, en Galilea posiblemente se seguían las tradiciones israelitas, como el canto de Débora, el pacto de Moisés y las historias de Elías. Tal evidencia se advierte en las tradiciones de Jesús presentes en los evangelios, donde éste es, de manera implícita y explícita, comparado con Moisés y Elías. Jesús reafirma el pacto de Moisés y asume una actitud crítica frente al Templo y el alto sacerdocio.

Dentro de la diversidad religiosa estaban los cultos de otras religiones. Aunque no se tenga información en particular de otros cultos o templos de los territorios alrededor de Galilea, se puede decir que éstos tuvieron su influencia en la religión de Galilea. Un ejemplo citado por Horsley, es el culto al dios del Carmelo, en la frontera con Siria, bajo el gobierno de los hasmoneos y de Herodes, en Palestina. La mención al culto nos viene de Tácito:

> Entre Judea y Siria estaba Carmelo: éste es el nombre dado a ambos, a la montaña y a la divinidad. El dios no tenía imagen, ni templo —era transmitido a través de los padres; había solamente un altar y el culto al dios [54].

El cuadro que se nos presenta de la Galilea del primer siglo, es el de una región con una conformación social, cultural y religiosa diversa, un pueblo marcadamente campesino, viviendo en muchas aldeas la transición campo-ciudad, pero conservando sus tradiciones culturales locales, con una historia de resistencia y lucha contra la invasión y la presencia de imperios extranjeros. Caminemos ahora hasta el territorio limítrofe de Galilea y Tiro.

---

[54] Tácito, *Hist.* 2.78.3. Según Horsley, *op. cit.*, págs. 252s.

3. En el territorio limítrofe de Galilea y Tiro

El viaje alrededor del texto encuentra ahora su contexto histórico y social inmediato. Por esta razón, el estudio del territorio limítrofe de Tiro y Galilea buscará acercarse más al texto analizado de Mc. 7.24-30 y aplicará a éste las informaciones y datos históricos de la región.

Marcos ubica el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia en la región de Tiro. Es el único viaje de Jesús que no se realiza por mar [55].

Tiro era una ciudad localizada en Fenicia, parte de Siria. Se hallaba en la zona costera, al norte de Galilea. Ciudad de gran influencia por su metalurgia, su industria de vidrio, su producción de púrpura y, principalmente, por su comercio, era un puerto importante. Su economía era tan estable, que su moneda fue adoptada como oficial por el Templo de Jerusalén. La ciudad tenía una parte insular y solo una pequeña área cultivable. Importaba productos alimenticios de Galilea, en especial trigo, cebada, lentejas, vino y aceite [56]. Era una región habitada por gentiles y judíos.

En los relatos bíblicos, las relaciones con Tiro son conflictivas. Tiro es condenada por los profetas como una ciudad rica e impía, como podemos constatar en Is. 23.1-18:

> Tiro será olvidada por setenta años, después cantará como una ramera, al fin de los setenta años será

---

[55] Para más comentarios sobre el tema del viaje, ver F. De la Calle, *Situación al servicio del kerigma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*. Madrid-Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, 1975, pág. 121.

[56] Verner Hoefelmann, "Superando fronteiras. O encontro de Jesus com a mulher siro-fenicia (Mc 7.24-30)", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) No. 41 (1994), págs. 58-64.

visitada por Iahweh, volverá a comerciar y nuevamente fornicará con los otros Reinos del mundo —pero sus ganancias serán consagradas a Iahweh para que los que estén frente a Iahweh coman hasta saciarse y vistan espléndidamente [57].

El encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia no sucede en la ciudad, sino en el campo, en la "región de Tiro", esto es, en las afueras de Tiro. Recogemos del trabajo de Gerd Theissen, algunos elementos característicos de la región mencionada.

En primer lugar, se destacan las circunstancias étnicas en el territorio limítrofe de Galilea y Tiro. La expresión usada en Mc. 7.24 es *eis ta oria:* "a la región de Tiro", y se refiere al campo que rodea a los estados-ciudades antiguos. Josefo lo menciona al describir los límites geográficos de Galilea [58]. Según la tradición sinóptica, Jesús nunca entró en la ciudad de Tiro. El campo estaba habitado también por judíos. Hay judíos en la diáspora que viven en la región de Tiro, e incluso una comunidad cristiana, un grupo de discípulos formado por hombres, mujeres y niños, es citado en Hechos 21.

Tiro había recibido de Roma el beneplácito de ciudad libre [59], y siempre buscó ampliar su territorio. En 1 Re. 9.10-14, Salomón vende a Jirán, rey de Tiro, veinte ciudades en la tierra de Galilea. La expansión prosigue

---

[57] Otros textos que la mencionan: Ez. 26.1-28.6; Jl. 3.4-8; Am. 1.9-10; Zc. 9.2-4; Mt. 11.21-24.

[58] Texto completo citado en pág. 90.

[59] La situación frente a Roma cambia en el período de Augusto, quien impulsó la formación de un territorio judío bajo el gobierno de Herodes (20 a. C.). Citado por G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, pág. 91.

durante el período persa [60]. Flavio Josefo, en *Bellum Judaicum* 3,35, cita el Monte Carmelo, "que otrora pertenecía a Galileia, pero ahora pertenece a los de Tiro" [61]. En diferentes momentos de la historia, Tiro busca su expansión territorial hacia el sur. Algunos gobiernos de Galilea, como el de Herodes, mantuvieron relaciones amistosas con Tiro. Bajo otros gobiernos, como el de Agripa II, la relación fue de conflicto permanente, al punto de ser denunciado ante Vespasiano como enemigo de los romanos y tirios [62].

Culturalmente, se puede afirmar que ese territorio acogió a tres mundos culturales distintos: las culturas fenicia, judía y helénica. La perícopa analizada evidencia la confluencia de esas tres culturas. Se supone que la mujer hablaba también el fenicio, lengua que mantenía grandes afinidades con el arameo. En la perícopa ella es caracterizada como sirofenicia, aunque de igual modo como griega. De acuerdo con Theissen, la palabra *ellenis*, griega, posee una connotación cultural y es asimismo indicio de una clase social elevada, como fue señalado antes [63].

La riqueza de Tiro estaba basada, como se dijo, en la metalurgia y la producción de púrpura. No obstante la ciudad estaba limitada por barreras naturales, con una pequeña superficie cultivable en tierra firme, que podría ser la región mencionada en el texto. Tiro dependía de las importaciones para su abastecimiento [64], pero dado su gran poder económico, lograba adquirir cereales aun en tiempos de crisis en la producción.

---

[60] Según *ibid.*, pág. 90.
[61] Según Verner Hoefelmann, *op. cit.*, pág. 60.
[62] Según G. Theissen, *op. cit.*, pág. 91.
[63] Ver sobre el tema en el capítulo II, págs. 42-46.
[64] Esta dependencia aparece en relatos bíblicos como 1 Re. 5.22-25; Ez. 27.17; Hch. 12.20.

En la lucha por la distribución de víveres entre campo y ciudad, éste quedaba en desventaja [65].

De manera que los campesinos judíos de la región de Tiro, en realidad producían para las ciudades ricas, mientras ellos vivían en situación de extrema pobreza. Este argumento lo utiliza Theissen para identificar a la mujer gentil con la clase dominante, y dado el contexto económico de la región, para este autor el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia es matizado como un encuentro entre personas que representan diferentes clases sociales. Como se puede observar, la región limítrofe de Tiro y Galilea es profundamente conflictiva.

Por último, quisiera destacar los conflictos psicosociales, los cuales aparecen como consecuencia de los conflictos antes citados. Se trata del tipo de relaciones que se formaron en el transcurso de la historia: una relación prejuiciada y agresiva de ambos lados [66]. La relación de hostilidad de los tirios hacia los judíos se manifestaba en ataques permanentes a diferentes áreas territoriales, el embargo de bienes de judíos en Tiro, la reducción de parte de la población a esclavitud y otras medidas que están relatadas sobre todo en los escritos de Josefo [67]. Se puede suponer que los judíos respondían a esa situación con una actitud de desconfianza e igualmente prejuiciada.

Como síntesis de este apartado se puede decir que, a partir del análisis del contexto histórico-social de la perícopa, son resaltadas las diferencias étnicas, religiosas, de género y, para algunos estudiosos, de clase social, existentes entre Jesús y la mujer sirofenicia.

---

[65] G. Theissen, *op. cit.*, pág. 89.
[66] *Ibid.*, págs. 91-93.
[67] Las fuentes son citadas y comentadas por G. Theissen, *ibid.*, págs. 92s.

Capítulo V

Frente al texto

1. Una propuesta de interpretación

El viaje con y por el texto va llegando a su destino. Hemos visto el texto desde dentro, entramos y salimos de casas, atravesamos territorios y siglos, miramos su historia, su contexto literario y social. Los gritos de las excluidas, mencionados en el capítulo introductorio, estuvieron presentes en todo el recurrido, como presencia latente, manifiesta, ora como criterio en el análisis, ora por el interés y las preguntas acerca de determinado aspecto de la investigación [1]. Si el texto cobra vida en el momento en que es leído, entendemos que éste es un

[1] Por ejemplo, en el análisis del universo semántico, en el enfoque de los aspectos culturales de la realidad de Galilea y en otros puntos de la investigación, se reflejan, aunque de manera indirecta, la presencia y las preocupaciones de la comunidad interpretativa.

momento privilegiado donde la comunidad lectora que despierta el texto, le da cuerpo, le da vida y es cocreadora de su sentido. Ese proceso que caracterizó todo el trabajo de análisis se hace ahora más explícito.

El último capítulo asume, de ese modo, un doble desafío. Por un lado, quiere rescatar en forma de síntesis los aportes mencionados en los capítulos anteriores y complementar, cuando sea necesario, parte de la investigación; por otro lado, es un espacio donde la comunidad lectora se hace presente de una manera más directa y asume un lugar destacado como interlocutora en un diálogo con el texto.

El análisis del texto sigue la secuencia de sus versículos. En la conclusión final del trabajo se destacarán algunos aportes más relevantes del texto.

v. 24 . Y levantándose de allí, partió a la región de Tiro. Entró en una casa y no quería que nadie supiera, pero no pudo esconderse.

¿Quién sabe que es lo que pasaría con Jesús al retirarse a la región de Tiro? ¿Cansancio? ¿Necesidad de estar solo? O quizá Marcos aprovecha una historia recibida de la tradición para expresar la expansión máxima del ministerio de Jesús, que se vería en el siguiente orden: Galilea-Decápolis-Tiro [2]. El ocultamiento de Jesús pareciera ser parte de su estrategia, según Marcos, quien coloca este relato después de otro en el que Jesús se confronta con fariseos y maestros de la ley en los

---

[2] Francisco de la Calle, *Situación al servicio del kerigma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos*. Madrid-Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, 1975, pág. 134.

versículos anteriores [3]. Algunos autores asocian su deseo de ocultarse con el tema del secreto mesiánico, que atraviesa todo el evangelio [4]. Para otros, Jesús quiere esconderse para dedicarse a la enseñanza de los discípulos, como ocurre otras veces en Marcos (7.17; 9.28) [5]. De todos modos, no se trata de un viaje con intención misionera [6].

"...entró en una casa...". El texto no nos da ninguna información acerca de la casa, quiénes la habitaban o a quiénes pertenecía. Podría tratarse de una casa no judía. Sin embargo, el evangelista no pone de manifiesto que Jesús transgrede las prescripciones judías de pureza por entrar en una casa pagana [7]. La posibilidad de que se tratara de una casa judía se justifica por la presencia significativa de judíos en esta región. La casa guarda el significado de lugar de aprendizaje, de instrucción para la misión y de intimidad con el Maestro. Esta casa, en el límite entre Galilea y Tiro, es comprendida por algunos autores como punto de partida de la misión cristiana [8]. No obstante nos parece, más bien, un lugar de aprendizaje para el mismo Jesús.

Es importante destacar la ubicación geográfica que Marcos da a la perícopa: en el territorio limítrofe de Galilea y Tiro. Ubicar el encuentro en esa región es hacer

---

[3] X. Pikaza, *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, pág. 188; C. Myers, *O Evangelio de São Marcos*. São Paulo, Edições Paulinas, 1992, pág. 252.

[4] Cf. J. Gnilka, *El evangelio según San Marcos*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, vol. I, pág. 339.

[5] Para V. Taylor, Jesús iba en busca de soledad para reflexionar acerca de la finalidad y el desarrollo de su ministerio. V. Taylor, *Evangelio según San Marcos*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pág. 411.

[6] *Idem*.

[7] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 339.

[8] X. Pikaza, *op. cit.*, pág. 188.

presente los conflictos étnicos, culturales, religiosos, políticos y económicos que allí existían[9]. Los territorios de frontera son lugares de conflicto, pero también de violación de las reglas impuestas por quienes detentan el poder y definen las mismas fronteras. Por eso, se puede decir que la frontera es lugar de negociación, de cooperación, de acuerdos, y donde con mayor facilidad se salta de un lado a otro. Son regiones vigiladas por los que quieren defender su territorio, deseadas por los que manejan el comercio. Sin embargo, como vimos en el texto y reconocemos en la realidad actual, la zona fronteriza es el lugar donde son echados/as los/as campesinos/as sin tierra, los pobres, los excluidos por el sistema, los/as que ya no caben en las ciudades, los que viven "desde debajo de la mesa".

El análisis del texto evidenció el lugar geográfico como una clave hermenéutica. Tiro, y la casa en las afueras de Tiro, son una primera mención de lugar. La relación actuante-geografía, en el texto, será de ruptura con los lugares tradicionalmente asignados a personas o grupos sociales. En este versículo vemos a Jesús rompiendo los límites geográficos del territorio judío y dirigiéndose hasta el límite con tierras no judías.

El territorio de frontera es igualmente un lugar simbólico. Todo el texto se mueve en la frontera. Las fronteras del texto y en el texto se presentan, ora rígidas ora flexibles, pues ésta es la dinámica propia de la frontera. Jesús llega a la frontera de lo que le permite el judaísmo de su tiempo. Si él traspasa tales límites, podría parecer un no judío. La mujer avanza la frontera de la casa, la frontera de los valores del honor y la vergüenza, como

[9] Sobre el tema, ver análisis sociológico en el capítulo IV, págs. 90 ss.

se verá más adelante, movida por la situación límite, por la desesperación de una madre con una hija enferma.

Ver el mundo y vivir en él "desde debajo de la mesa" es estar constantemente en territorio de frontera, frente al reto de romper barreras, vencer prejuicios, derrumbar muros, levantados por aquellos que necesitan de la frontera como forma de protegerse y defender sus intereses. ¿Qué decir del sexismo, el racismo, la homofobia, el clasismo, el adultocentrismo y tantos ismos que dividen la humanidad?

v. 25. Inmediatamente se enteró de su llegada una mujer que tenía una hija pequeña, que tenía un espíritu impuro. Ella vino y se postró a sus pies.

v. 26. La mujer era de cultura griega, sirofenicia de nacimiento y le rogaba que expulsara el demonio de su hija.

¿Quién era esta mujer? Sabemos muy poco. Algunas de las informaciones parecieran ser contradictorias. No obstante, la pregunta que proponemos es otra. ¿Qué nos aproxima a esa mujer? Las breves palabras acerca de la comunidad interpretativa presentadas en la introducción de este trabajo, ayudan a establecer la relación entre la sirofenicia y el grupo de mujeres lectoras. En nuestras historias de mujeres negras guardamos semejanzas y diferencias respecto *a* la sirofenicia. Ella, una mujer no judía que buscó a Jesús para solicitarle ayuda en un momento de dificultad. Las mujeres negras, quienes manteniendo su fe y práctica religiosa ancestral, recurren igualmente a Jesús como un lugar de socorro y alivio en el dolor. O a veces, mujeres negras o no, cristianas, en un momento de dolor recurren a la religión ancestral

buscando cuidado y consuelo. En ambos casos estamos frente a una religión pensada y vivida en relación directa con necesidades de la vida, y que en nombre de esas necesidades enfrentan y rompen barreras.

Así que somos mujeres que rompemos espacios y desafiamos modelos culturales y religiosos excluyentes. La llegada inesperada de la mujer sirofenicia a la casa donde se encontraba Jesús, caracteriza una ruptura de espacio. Al presentarse delante de Jesús, la mujer desafía los valores del honor y la vergüenza, modelo cultural fundamental para el mundo mediterráneo del primer siglo [10]. El honor representa el lugar justo de una persona en la sociedad. Éste puede ser delimitado por fronteras relativas al poder, al estatus basado en el género y la situación en la escala social.

Al analizar la actitud de la mujer de nuestro texto, descubrimos que ella rompe con muchos de los valores que conformaban este aspecto de la cultura de su tiempo. Rompe las fronteras que delimitan lo masculino y lo femenino. Transita con creatividad y sabiduría de un lado a otro. Su gesto no demuestra la pasividad o timidez esperada en una mujer; tampoco manifiesta miedo de arriesgarse. Más bien es audaz y en cierta medida atrevida, características asignadas a los varones.

---

[10] El honor tiene un componente masculino y otro femenino. El aspecto masculino es denominado honor y el femenino, vergüenza. En una división moral de las tareas, el varón, el masculino, es orientado hacia afuera y presenta las siguientes características: sexualmente agresivo, representa la autoridad, la defensa del honor familiar, el interés por el prestigio y por la precedencia, la agresividad, el atrevimiento y la audacia. La hembra, orientada hacia adentro, se veía: sexualmente exclusiva, sumisa a la autoridad, no dispuesta al riesgo, interesada por la vergüenza, la deferencia, la pasividad, la timidez y la moderación. Bruce J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas antropológicas*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1995, págs. 45-83.

Reconoce la autoridad, pero se mantiene en su objetivo y en cierto momento enfrenta y desafía los límites de esa autoridad.

La sociedad del honor y la vergüenza es también la sociedad de los bienes limitados. Ésta no confiere poder a las personas para superar las situaciones realmente difíciles. Aparte de la suerte, el único modo de superar la dificultad estaba en la

> ...manipulación de la gente disponible, de los "tús", de las personas de status más elevados que podían aliviar en situaciones inhabituales [11].

En esa sociedad se comprueba que unas personas son más poderosas que otras. De esa manera, el éxito está en descubrir a las personas con las que se pueda interactuar y usar de ese poder para la salvación en una situación difícil. Si esta lectura se aplica a la relación entre la mujer y Jesús, entonces se podría decir asimismo que al postrarse frente a Jesús, la mujer repite el gesto de un cliente que solicita el favor de un patrón o un intermediario, actitud característica del sistema de patronazgo también presente en la Palestina romana del primer siglo [12].

Nos sentimos fortalecidas y acompañadas por mujeres que desafían las fronteras. La vida de las mujeres negras históricamente ha desafiado fronteras. Somos

---

[11] *Ibid.*, pág. 136.

[12] B. Malina y R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentarios desde las ciencias sociales.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1996, pág. 176. Los autores citan varios textos neotestamentarios, entre ellos el de la mujer sirofenicia, en los cuales podemos hallar señales de una sociedad donde está presente la relación patrón-cliente. El texto básico que analizan es Lc. 7.1-10, la cura del siervo del centurión romano.

cuerpos de frontera que sufren las consecuencias de los patrones de género, de etnia, de religión, vigentes en la sociedad blanca occidental. Somos mujeres que irrumpimos espacios y desafiamos modelos culturales excluyentes. Recordamos las palabras de Sojourner Truth, anciana negra que vivió la esclavitud en Estados Unidos hace casi ciento cincuenta años. Dejemos entrar y hablar a la Peregrina de la Verdad:

> Aquel hombre allá dice que la mujer requiere ayuda al subir a carruajes y al cruzar charcos, y que debe tener el mejor asiento en cualquier lugar. Nadie me ayuda a mí cuando tengo que subir a carruajes, o cruzar charcos. Nadie me da el mejor asiento. ¿Acaso yo no soy mujer? ¡Mírame! ¡Mira mis brazos! He arado, sembrado y cosechado, y ningún hombre lo ha hecho mejor. ¿Y acaso no soy yo mujer? Podría trabajar tanto y comer tanto como cualquier hombre —cuando hay trabajo o comida— y también aguantar el látigo como cualquier hombre. ¿Y acaso no soy yo mujer? Di a luz a trece niños y vi a la mayoría vendidos como esclavos, y cuando lloré desconsolada, nadie, excepto Jesús, me oyó. ¿Y acaso no soy yo mujer? [13].

v. 27. Él le dijo: "Deja que primero se sacien los hijos, porque no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos".

Si no conociéramos a Jesús de otros encuentros, quedaríamos con una imagen bastante negativa acerca de él. Lo veríamos como otro legalista, que sacrifica la vida con tal que se cumpla la ley. Más aún, si consi-

---

[13] *Ain't Woman?* By Sojourner Truth. Http://www.feminist.com/sojour.htm

deramos que en el estudio de la historia del texto surge la posibilidad de que la respuesta de Jesús haya sido todavía más radical. Eso porque las palabras "deja que primero", pueden ser un añadido redaccional de Marcos. Creemos, como J. Gnilka [14], que el v. 27a: "Deja que primero", es redaccional. La respuesta de la mujer en el v. 28: "Señor, también los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños", se dirige a 27b: "no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos", y no a 27a: "Deja que primero". Ella no responde a la cuestión de comer primero o después, sino que habla del derecho al pan.

La respuesta de Jesús presenta un juego de palabras entre el pan de los hijos y el pan echado a los perros. El llamar a los judíos "hijos" era algo presente en la tradición de Israel, como podemos percibir en las palabras del profeta: "Cuando Israel era niño, lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo" (Os. 11.1). Los judíos se consideraban hijos de Dios y en diferentes ocasiones designaban despectivamente a los gentiles como perros, lo que constituía un insulto fuerte en el Oriente Medio. La palabra perro se refería a los perros vagabundos y callejeros [15]. Jesús emplea la palabra en el diminutivo. Para Malina y Rohrbaugh, Jesús pudo haber elegido el diminutivo porque el favor solicitado era para una niña [16]. Hay autores que ven en el empleo del diminutivo una manera menos agresiva de parte de Jesús, haciendo la diferencia entre el perro callejero y los perritos que están dentro de la casa [17]. De todos modos, es una forma despreciativa

---

[14] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 338.

[15] R. Schnackenburg, *El evangelio según San Marcos.* Barcelona, Editorial Herder, 1980, pág. 193.

[16] B. J. Malina y R. L. Rohrbaugh, *op. cit.*, pág. 176.

[17] R. Schnackenburg, *op. cit.*, pág. 193. Malina y Rohrbaugh afirman que los perros eran animales carroñeros y no domésticos, *op. cit.*, pág..176. J Gnilka

de referirse a la mujer con su hija. La respuesta evidencia el contexto conflictivo presente en el texto.

La mujer pide sanación y Jesús le contesta hablando de pan. Para Theissen, la respuesta de Jesús hace referencia a las relaciones económicas entre Tiro y Galilea. Los tirios, más fuertes económicamente, dejaban a menudo sin pan a la población judía del campo. De acuerdo con Theissen, por detrás de las palabras de Jesús, podríamos leer:

> Espera que primero se sacien los pobres del "hinterland" judío, porque no está bien quitar el pan a los pobres para dárselo a los paganos ricos de las ciudades [18].

La interpretación de Theissen desplaza el centro del conflicto. De un conflicto racial, pasa a un conflicto socioeconómico. Eso abre el texto a algunos comentarios e interpretaciones. Estamos frente a una intersección de diferentes categorías. Las afirmaciones de Theissen acentúan la complejidad de las relaciones. No obstante, aun considerando que Jesús sea parte del grupo o pueblo que está en una situación de desventaja económica, él se encuentra en un lugar privilegiado en cuanto a género y representación religiosa. No pertenece a la religión dominante, pero representa en ese momento el que maneja y detenta el poder religioso que puede atender a la necesidad presentada por esta mujer.

---

presenta una tercera posibilidad de interpretación para la palabra perro, que es la forma como los peritos en la ley calificaban al pueblo llano que no conocía la ley. J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 341.

[18] G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, pág. 89.

La experiencia de mujeres negras, como grupo discriminado desde el punto de vista racial y religioso, en una sociedad etnocéntrica y racista, nos lleva a afirmar que la discriminación racial y la religiosa afectan incluso a aquellas mujeres que son parte de la clase privilegiada económicamente y, con mayor razón, si se trata de una relación hombre-mujer en una sociedad patriarcal. En todo caso, el hecho de ser ella una mujer de la clase privilegiada —lo que no nos resulta del todo convincente—, no justificaría ni minimizaría la fuerza ofensiva de las palabras de Jesús.

Hay otros aportes de la exégesis que buscan explicar o justificar las palabras de Jesús. La respuesta de Jesús parte de la tradición y la teología israelitas, afirma X. Pikaza. Según él, Jesús

> ...no responde en nombre suyo, sino en nombre de la ley y teología de su pueblo... no ha llegado aún el tiempo de los gentiles [19].

En una nota, Pikaza alude a un posible "matiz irónico" en el texto, para mostrar "la inconsecuencia del nacionalismo religioso judío" [20]. En eso nos distanciamos un tanto del punto de vista del autor. Creemos que sí, la respuesta de Jesús es una expresión de la cultura y la teología israelitas. Sin embargo, él la asume como su respuesta. Él comparte un principio de la teología de su pueblo, y después se deja transformar por la actitud y las palabras de la mujer. De esta forma, no es una ironía, sino la percepción que Jesús tiene de su misión. Él hace un juego con las palabras *labein y balein*. Aquí no se trata solamente de una inversión de sílabas y sonidos, sino

---

[19] X. Pikaza, *op. cit.*, pág. 190.
[20] *Idem.*

también entre los gestos de tomar y echar una descripción que ayuda a visibilizar la escena descrita por el texto. Con la respuesta de Jesús el diálogo pareciera cerrarse, llegar a su punto final.

v. 28. Pero ella le respondió: "Señor, también los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños".

La respuesta de Jesús produjo un nudo interpretativo [21] y la mujer fue quien dio una nueva dirección a la discusión, reabriendo la posibilidad de continuidad del diálogo. Su reacción frente a las palabras despectivas de Jesús fue de persistencia, así como de una sabiduría provocadora de rupturas. Una nueva asignación de lugar surge en el texto, esta vez de manera simbólica. A la mujer con su hija no les cabe sentarse en la mesa de los hijos sino que están, según la metáfora de Jesús, debajo de la mesa como perritas. La mujer retoma las palabras de Jesús como punto de partida de su argumentación. Ella es una perrita atenta al bocadillo que le cae de la mesa. Lo toma entre los dientes y hace de esta pequeña porción un derecho. Utilizando la misma expresión de Jesús, transforma en derecho lo que le fue presentado como motivo de exclusión.

Esta actitud frente a la vida la vemos en la historia de vida de nuestras abuelas y de muchas mujeres contemporáneas, para quienes la existencia es una experiencia de lucha cotidiana, ya que tienen que inventar cada mañana el modo de sobrevivir.

Las que afrontamos las barreras del color, de la raza, de la religión, del género, sabemos que una necesidad

---

[21] Ver análisis semiótico en el capítulo II, págs. 38-46.

concreta es capaz de relativizar conceptos, también importantes pero que no logran atender a las necesidades del momento. La experiencia cotidiana de las/los que están debajo de la mesa, de los que están excluidos/as del poder, obedece a otra lógica. Tiene como principio mayor la vida, aunque no de forma abstracta, sino como una necesidad real e inmediata. Esta actitud fue interpretada históricamente como resignación y sumisión. No obstante, es una actitud que exige una profunda fuerza y energía que se manifiestan en el ser capaces de soportar adversidades y de concentrarse en lo que constituye lo más relevante para el momento. Toda la vida está allí, hay que cuidarla, hay que salvarla. La historia negra está repleta de ejemplos que ilustran este modo de concebir la vida. Esta fuerza presente en la palabra-actitud de la madre fenicia, es capaz de echar fuera demonios, es capaz de sanar.

El texto no habla de la religión de la mujer, ni antes ni después de encontrarse con Jesús. Algunos autores han identificado el empleo de *kyrie* con una profesión de fe [22]. Sin embargo, según parece, se trata de una mujer no judía que reconoce a Jesús como

> ...un taumaturgo, pero también como alguien cuya atención se puede captar y cuya ayuda se puede conseguir mediante la insistencia [23].

De manera que la palabra *señor* utilizada por la mujer, se puede leer como una forma de tratamiento, un "simple apelativo de respeto", como propone Taylor [24], y no como una confesión de fe.

---

[22] J. Gnilka, *op. cit.*, pág. 341.
[23] Sharon H. Ringe, *Un relato de una mujer gentil.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, págs. 84s.
[24] V. Taylor, *op. cit.*, pág. 413.

"...también los perritos debajo de la mesa comen de las migajas de los niños". Si Jesús habla desde una sociedad de bienes limitados, la respuesta-propuesta de la mujer parte de la abundancia de una mesa llena que desborda y alimenta a todos y todas. Ya no hay distinción entre hijos y no hijos, todos son niños y niñas que reciben igualmente del pan. Una evidencia literaria que refleja lo dicho antes, es el cambio de palabras que hace la mujer en su respuesta a Jesús. Jesús habla de hijos, *tekna*, ella amplía el universo de lo que está contemplado en las palabras de Jesús y le contesta hablando de niños, *paidia*. Al final del texto, el redactor también utiliza la palabra *paidion* para referirse a la niña sanada.

Así que lo que pertenecía antes a los hijos, ahora pertenece a los niños. Ya no se habla de hijos y perros. Ahora son niños y niñas que se acercan a la mesa. En Marcos, la palabra *paidion* se refiere a los niños de manera concreta, pero asimismo se puede extender a los miembros más humildes de la comunidad. La sirofenicia amplía de ese modo el criterio de pertenencia e instala un nuevo principio eclesiológico. Son parte de la comunidad los y las que necesitan ser atendidos y acogidos por ella, independientemente de su género, raza o procedencia religiosa. La "ley de la mesa" cede lugar al principio de la solidaridad que surge del grito de las/os que están debajo de la mesa.

v. 29. Le dijo él: "Por causa de esta palabra, puedes irte, el demonio ha salido de tu hija".

A este Jesús tampoco lo encontramos con frecuencia en los relatos neotestamentarios. Un Jesús que rectifica, que retoma lo que dijo y cambia de opinión. Finalmente, el pedido de la mujer fue atendido, aunque con algunas particularidades. Jesús no se acercó a la niña poseída: la

sana a distancia [25]. Lo que sana a la niña no son gestos, toques, ni las palabras de Jesús como ocurre con frecuencia en los relatos de milagros [26]. Lo que sana, de manera efectiva, a la niña, son las palabras de la mujer, de la madre: "por causa de esta palabra". A diferencia de Mateo, que atribuye el milagro a la fe de la mujer y la exalta por eso: "mujer, grande es tu fe, que suceda como deseas" (Mt. 15.28), en Marcos, el mismo Jesús atribuye el milagro a la palabra pronunciada por la mujer sirofenicia (*dia,* a través de; *toyton,* esta; *ton logon,* tu palabra) [27].

Como bien observa V. Taylor:

> ...de hecho el relato de Marcos (a diferencia de Mt. 15.28) no habla de fe. Hemos de admitir más bien que Jesús experimentó en su mente una tensión relativa a la finalidad de su ministerio y que en cierto

---

[25] Como se notó en la crítica de la forma, el otro caso de sanación a distancia en el Nuevo Testamento es la curación del siervo del centurión en Mt. 8.5ss y Lc. 7.1ss, en ambos casos, sirofenicia y centurión, se trata de no judíos. El comentario de la *Biblia de Jerusalén* alega que el hecho de no dirigirse hasta la casa de la mujer puede ser por la prohibición que tenían los judíos de entrar en casa de un no judío. Sin embargo, en los otros pasajes de milagro a distancia, tanto en Mateo como en Lucas, Jesús sale en dirección a la casa del no judío que le solicita ayuda. Por eso, y dado el contexto literario anterior a la perícopa (Mc. 7.1-23) donde Jesús demuestra una actitud de ruptura frente la ley judía, no creemos que el hecho de no dirigirse a la casa de la mujer haya sido por su no pertenencia al pueblo judío. La posible razón de la sanación a distancia se percibirá mejor en el versículo que sigue. *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1998.

[26] En Marcos los milagros se hacen a través de las palabras de Jesús: 1.21-28; 2.1-12; 5.1-20; 9.14-32, o de actitudes, gestos y toques acompañados o no de la palabra (ya sea que Jesús toque a las personas o que éstas lo toquen a él): 1.29-31; 1.40-45; 5.25-34; 5.21-23;35-42; 7.31-37 3.1-6.

[27] R. Foulkes y G. Cook también mencionan que la causa de la sanación en Marcos fue la "palabra o argumento de la mujer", aunque no desarrollan el tema. Cf. *Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano*. Miami, Editorial Caribe, 1993, pág. 216.

sentido, cuando pronunció estas palabras, se dirigió tanto a sí mismo como a la mujer. La réplica de la mujer revela que ella se dio cuenta rápidamente de eso [28].

En realidad, las palabras de la mujer abren un nuevo horizonte para Jesús. En ese sentido se puede decir que por las palabras de la mujer, por la apertura que ella provoca ampliando el número de aquellos/as que tiene derecho de beneficiarse del ministerio de Jesús, ella misma se beneficia. J. Perkinson habla del *logos* de la madre fenicia. Ella llega a ser el lugar donde la palabra de poder emana. En la perspectiva de la lectura postcolonial presentada por el autor, la salvación es en parte la liberación de las voces oprimidas, la liberación de los sujetos para que hablen sus propias palabras creativas.

El texto parece guardar algo más. El presente trabajo deja el reto de seguir investigando el alcance de estas palabras de la mujer y de Jesús.

v. 30. Cuando ella fue a su casa, encontró la niña acostada sobre la cama y el demonio había salido de ella.

La mujer regresa a la casa sin ninguna recomendación de parte de Jesús. En la mayoría de los relatos de

---

[28] V. Taylor, *op. cit.*, pág. 413. J. Mateos y F. Camacho reconocen que "no es Jesús quien expulsa al demonio", no obstante, como identifican a la mujer como parte de la clase dominante, atribuyen la salida del demonio al cambio de actitud de la madre que empieza a tomar conciencia de la injusticia que practica en relación a la clase dominada. Aunque estemos de acuerdo con la primera parte de la conclusión, de que no es Jesús quien expulsa el demonio, discordamos del análisis global que hacen los autores. Cf. J. Mateos y F. Camacho, *Marcos: texto y comentario*. Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1994, pág. 152.

milagro, Jesús advierte a los sanados guardar silencio (1.34; 1.44; 5.43), o en el caso del endemoniado de Gerasa, lo manda a anunciar lo que le había hecho el Señor (5.19). En este relato, Jesús no hace ninguna recomendación.

La mujer encuentra a la niña acostada. Frente a esta constatación la pregunta sería por el tipo de enfermedad que la afectaba, si ahora que estaba sanada, permanecía acostada [29]. Posiblemente su enfermedad le impedía estar tranquila. Imaginamos algo parecido al endemoniado de 5.1-20, al que "nadie podía sujetarlo, ni siquiera con cadenas" (5.3), y que al ser sanado lo hallaron "sentado, vestido y en sano juicio" (5.15). La niña, una vez sana, posiblemente recuperó la serenidad.

V. Taylor plantea otra posibilidad de interpretación. La niña está postrada en la cama y exhausta, pues han pasado los paroxismos atribuidos al demonio y la chica se está recuperando [30].

La mujer regresa a su casa. El texto no da ningún indicativo de que ella se haya transformado en una seguidora de Jesús, como vimos anteriormente. Regresar a su casa es regresar a su mundo, a su cotidianidad, a su pueblo. Ahora, con la vida renovada, feliz por haber hallado a un taumaturgo judío que devolvió la salud y la dignidad a su hija. Las dos mujeres salieron fortalecidas y liberadas del encuentro con Jesús.

Jesús, igualmente, tuvo su propia experiencia de liberación y conversión a partir de ese encuentro tan

---

[29] Comparar con la actitud o gesto de los sanados en otros relatos de sanación en Marcos: 1.31, "se puso a servirles"; 2.12, "salió caminando; 5.42, "se levantó y se puso a caminar".
[30] V. Taylor, *op. cit.*, pág. 414.

particular [31]. Amplió la visión acerca de su misión de revelar el Dios solidario. Posiblemente creció como hombre, apuntando con su actitud hacia una nueva masculinidad que pasa por la experiencia de reconocer sus límites y de acatar las palabras liberadoras que parten de la otra.

No cabe duda de que el texto de Mc. 7.24-30, después de los análisis realizados en este trabajo y de la propuesta de interpretación presentada en este último capítulo, sigue siendo una memoria incómoda acerca de Jesús guardada por la comunidad. El texto mantiene cierta continuidad dentro de la estructura literaria de Marcos por la temática común del pan, y toda vez que lo interpretamos como una expresión de la ampliación geográfica del ministerio de Jesús.

Pero si analizamos las actitudes y palabras iniciales de Jesús respecto a la mujer no judía, y sobre todo si consideramos el auditorio no judío al que se dirige el evangelista, el texto representa una discontinuidad con la totalidad de la obra de Marcos. Se produce una ruptura entre el Jesús tradicionalmente manifestado en dicha obra, que sana, que rompe con la tradición de pureza judía y es capaz de multiplicar y compartir el pan, con el Jesús presente en el texto escogido, que se niega a atender las necesidades de una mujer. Reconocer esta discontinuidad es respetar la rebeldía de un texto que revela un rostro distinto de Jesús. En este sentido, el trabajo ha sido un aporte y permanece el desafío para investigaciones futuras acerca de la cristología presente en el texto, en relación con la propuesta cristológica y teológica de todo el evangelio de Marcos.

---

[31] Ver G. Cook y R. Foulkes, *op. cit.*, pág. 216.

Puede asegurarse que el encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia fue profundamente liberador, tanto para quienes participaron en él como actores directos, como para los actuales lectores/as. El texto nos habla de cuán profundos y liberadores pueden ser los encuentros en las fronteras, entre personas de diferentes etnias y procedencia religiosa, de diferentes identidades de género y hasta generacional toda vez que la niña, aunque de forma indirecta, es parte del diálogo y del encuentro.

Privilegiamos el análisis del conflicto étnico y religioso que atraviesa toda la perícopa. En estos aspectos, el texto rompe fronteras. La mujer sale de donde está, de su cotidianidad y, posiblemente, de su experiencia religiosa, y solicita la ayuda de Jesús. Jesús también tiene que salir de los límites impuestos por su tradición étnico-religiosa para encontrarse verdaderamente con la mujer. Eso significa para Jesús ampliar la comprensión de su ministerio.

El texto evidencia igualmente una ruptura de papeles, tanto masculinos como femeninos. La llegada de la mujer a aquella casa y sus palabras insistentes, demuestran una comprensión distinta de su identidad de género. Lo mismo se puede decir de la actitud de Jesús al reconocer las palabras de la mujer y reconsiderar lo que él le había dicho. Estamos frente a la ruptura de otras barreras también.

El encuentro entre Jesús y la mujer sirofenicia termina sin mostrar si la mujer se volvió o no seguidora de Jesús, en el sentido como tradicionalmente es concebido el discipulado por parte de los evangelistas. Aun así, y más allá de una adhesión formal al evangelio de Jesús, la mujer busca ser una beneficiaria directa y activa de la buena noticia de este judío: el Reino de Dios llega hasta

su casa, hasta su espacio más íntimo con la sanidad de su hija. Y, en gran medida, gracias a su propia iniciativa y atrevimiento. Ella arrebata el Reino.

De hecho, el texto sí presenta una relación de solidaridad y gratuidad, con independencia de conversiones formales. Se trata de una relación de diálogo comprometido entre diferentes, que confirma y refuerza la revelación en Jesús de un Dios liberador. Dios se manifiesta en el texto como un Dios solidario y cuidadoso, cuyo cariño es tan grande que desborda, rompe barreras y construye puentes con los diferentes pueblos, de diferentes mundos, etnias, género y religiones.

2. En territorio de frontera

El relato del encuentro de Jesús con la mujer sirofenicia nos ha conducido a territorio de frontera. Los temas del diálogo, de romper barreras, de cruzar territorios, de desconocer espacios tradicionalmente asignados y penetrar en espacios desconocidos, avanzando límites, han acompañado las páginas de este trabajo. Él ha demostrado que lo fascinante de la frontera, es el desafío a poner aunque sea las puntas de los pies en el otro lado. El texto nos provoca y nos empuja. De los retos que lanza el texto, destacamos cinco que consideramos los más apremiantes.

1. Ensanchar las fronteras del cristianismo. El texto desafía las fronteras de un cristianismo que, de manera semejante al judaísmo encontrado por Jesús, es excluyente e impone sus límites, ya no fundamentados en la pureza del pueblo elegido por Dios, sino en la exclusividad de los escogidos y salvados en Jesucristo. El texto nos invita al diálogo con las otras culturas y

religiones, a abrir las fronteras de las tradicionales interpretaciones cristológicas. Hay que recordarse siempre que, en el texto, la palabra que salva viene de la otra, de la otra cultura, de la mujer extranjera. Ella es quien interpela a Jesús, y por su palabra el milagro se realiza. Lo que ensancha las fronteras es saber escuchar la palabra que viene del otro, de la otra. Estamos conscientes de que éste es un pequeño paso dentro de un largo camino.

2. *Lo cotidiano como lugar de diálogo entre las iglesias y con las otras religiones.* El texto desafía a las iglesias y religiones a un compromiso con la vida concreta. El diálogo de Jesús con la sirofenicia se produce a partir de una necesidad concreta: la salud de la niña. No se trata de una discusión abstracta sobre quién era Dios, o cuál Dios era capaz de sanar. Las personas que transitan por las fronteras de experiencias religiosas distintas saben que lo más importante no son los dogmas ni las doctrinas, sino la vida cotidiana y cómo ésta se enriquece, se nutre y fortalece en el compartir las distintas experiencias de Dios.

3. *Desde debajo de la mesa: lugar de construcción de la subjetividad y de afirmación de los derechos.* El texto desafía a las/los que sobreviven y viven desde debajo de la mesa, desprovistos de poder y de palabra. Es una exclusión que no se limita a la exclusión socio económica, sino que comprende también a las y los excluidos/as por motivo de género, raza, edad, limitaciones funcionales, opciones sexuales, procedencia religiosa y otras. Los provoca a dar su palabra y reclamar lo que les pertenece; a convertir las migajas en derechos, y la necesidad en un impulso más para la transformación de la realidad. Y eso será posible en la medida en que rechacemos el lugar que se nos atribuye. El Dios-solidario que se revela

desde debajo de la mesa, se revela igualmente junto a las/los que allí se encuentran.

4. Romper barreras, crear nuevas relaciones. El texto desafía la frontera de las relaciones de género. Reta a las mujeres y a los hombres a buscar en el diálogo y en la reciprocidad el camino para la reconstrucción de sus identidades. No obstante, de parte de las mujeres, ese diálogo pasa muchas veces por el enfrentamiento y por no dejarse vencer. El texto deja claro que Jesús aprendió, y aprendió de una mujer extranjera. De manera que, bajo el prisma del Jesús hombre, muestra que la nueva masculinidad es parte de un proceso de aprendizaje. Por otro lado, una mujer gentil osó disentir de Jesús. La mujer diverge, provoca y reta al pseudo poder masculino y al poder religioso masculino.

5. Memoria subversiva del texto: liberación del texto y compromiso con la realidad. La lectura de Mc. 7.24-30, demuestra la importancia de la recuperación de la memoria subversiva de los textos bíblicos. Para recuperar la memoria subversiva del texto fue necesario moverse entre los límites de la disciplina y la rebeldía. Disciplina para mirar el texto con ojos de viajera, mirarlo como algo extraño y ajeno, preguntar por detalles y desconfiar de lo evidente. Rebeldía para hacer nuevas preguntas, desde lugares distintos, y no temer los caminos desconocidos y la aventura que proponga el texto. Fue la relación dialéctica entre la disciplina y la rebeldía lo que posibilitó el estiramiento de los márgenes interpretativos del texto.

Este último reto, la recuperación de la memoria subversiva del texto, nos anima a recuperar la memoria subversiva de nuestras abuelas, de nuestras ancestras. Me gustaría terminar contando a la mujer sirofenicia,

algunas de las experiencias, palabras y enseñanzas de las abuelas negras de Brasil.

3. A la mujer sirofenicia

Discúlpame por llamarte así, pero nos dejaron por escrito tu nombre. Creo que se olvidaron de registrar el nombre de muchas mujeres importantes de la historia. No sabemos más de ti, después del encuentro con aquel profeta galileo. ¿Qué camino seguiste? ¿Qué cambió en tu concepción de Dios? ¿Cómo se relaciona tu Dios con esa nueva experiencia del Dios-solidario? No obstante, sí sabemos que lo más importante es que tu hija se sanó.

Me gustaría compartir contigo unas pocas palabras que recordé de las abuelas mientras leía sobre ti.

Ellas también fueron mujeres fuertes y no débiles, valientes y no temerosas, arriesgadas y no acomodadas, que tuvieron que negociar con la vida aun en aquellos momentos en que sus vidas eran negociadas y vendidas. Mujeres sabias que descubrieron la forma de esconder y proteger la divinidad que las acompañaba desde África, aunque también, con igual sabiduría, fueron capaces de robar, abrazar o rechazar la divinidad impuesta por el cristianismo. De algunas nos acordamos de sus nombres: Dandara, Anastacia, Mae Menininha, Filomena, Leonor, María... Otras, pasaron anónimas por la historia. Pasaron cargando en sus cuerpos las huellas de la brutalidad del racismo y del androcentrismo.

Ellas guardaron y nos contaron al oído los secretos de la sobrevivencia de las y los más pobres, de las y los discriminados por la religión cristiana. Cuando nos hablaban de la religión nos decían que sí, que se puede

comer en varias mesas, saciarse de diferentes platos. Pero que al salir, nos limpiáramos bien la boca, pues nadie tenía que enterarse de lo que habíamos comido. ¡Qué sabiduría!... ellas sabían bien por qué lo decían y por qué lo hacían. Tenían sus altares escondidos debajo de la mesa. Realizaban sus cultos, y hasta hoy los celebran, en las horas de la madrugada, en alejados rincones, en las afueras, distantes del centro y de las catedrales. Y es que ellas conocieron muy bien la fuerza, la persecución y violencia de algunos cristianos.

Nos enseñaron con sus gestos e historias de un Dios que acompaña en el dolor y cuida en el camino, un Dios que no tiene fronteras, que alimenta, sana y hace fiesta. Dios de muchos nombres. De él, las abuelas nos han dicho:

> ...cuando les quieran negar el acceso a ese Dios, no hay de que preocuparse. Él tiene su morada, su asentamiento [32], debajo de la mesa, y se deja abrazar por las/los que allí conviven.

[32] Palabra utilizada para designar el lugar donde viven los *orichás*, que son antepasados y fuerzas de la naturaleza que acompañan y cuidan de los seres humanos, sus hijos.

Bibliografía

1. Obras de consulta

Aland, Kurt y otros. *The Greek New Testament.* Stuttgart, United Bible Societies, 1966.

Aland, Kurt y otros. *Novun Testamentum Graece.* Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung, 1979.

Cocagnac, Maurice de. *Los símbolos bíblicos.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994.

Freedman, David N. *The Anchor Bible Dictionary.* New York, Doubleday, vol. 6.

Lacueva, Francisco. *Nuevo Testamento Internacional Griego-Español.* Madrid, Clie, 1984.

Mackenzie, John L. *Dicionário Bíblico.* São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

Metzger, Bruce. *A textual Commentary on the Greek New Testament.* London, United Bible Societies, 1971.

Newsom, Carol A.-Ringe, Sharon H. *The Women´s Bible Commentary.* Louisville, John Knox Press, 1992.

Petter, Hugo M., *La nueva concordancia greco-española del Nuevo Testamento con índices.* Editorial Mundo Español.

2. Libros

Acosta Gómez, Luis A. *El lector y la obra. Teoría de la recepción literaria.* Madrid, Editorial Gredos, 323 págs.

Aune, David E. *El Nuevo Testamento en su entorno literario.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1993, 333 págs.

Belo, Fernando. *Lectura política del Evangelio.* Buenos Aires, Editorial La Aurora, 1984, 158 págs.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament.* New York, Charles Scribner´s sons, 1951, vol. I, 278 págs.

Cardenal, E. *El evangelio en Solentiname.* San José, DEI, 1979, tomo I, 262 págs.

Clévenot, Michel. *Lectura materialista de la Biblia.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.

Cook, Guillermo-Foulkes, Ricardo. *Marcos. Comentario Bíblico Hispanoamericano.* Miami, Editorial Caribe, 1993, 406 págs.

Cousin, Hugues. *Relatos de milagros en los textos judíos y paganos.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1989, 83 págs.

De la Calle, Francisco. *Situación al servicio del kerigma. Cuadro geográfico del evangelio de Marcos.* Madrid-Salamanca, Instituto Superior de Pastoral, 1975, 246 págs.

Delorme, Jean. *El evangelio según San Marcos.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1981, 118 págs.

Dietrich Rall (compilador). *En busca del texto. Teoría de la recepción literaria.* México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1987, 444 págs.

Egger, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento.* São Paulo, Edições Loyola, 1994, 238 págs.

Jeremias, Joaquim. *Jerusalém no tempo de Jesús. Pesquisas de historia economica-social no período neotestamentario.* São Paulo, Edições Paulinas, 1986, 315 págs.

Fabris, Rinaldo. *Jesús de Nazaret. História e interpretação.* São Paulo, Edições Loyola, 1988, 375 págs.

Fander, Monika. *Die Stellung der Frau im Markusevangelium. Unter besonderer Berucksichtigung Kultur — und religionsgeschichtlicher Hintergrunde.* Altenberge, Oros Verlag, 1992.

Gallardo, Carlos Bravo. *Jesús, hombre en conflicto. Un relato de Marcos en América Latina.* Santander, Editorial Sal Terrae, 1986, 310 págs.

Giroud, Jean-Claude; Panier, Louis; Cadir-Lyon. *Semiótica: una práctica de lectura y de análisis de los textos bíblicos.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1988.

Gnilka, Joachim. *El evangelio según San Marcos.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992, vol. I, 369 págs.

Gnilka, Joachim. *El evangelio según San Marcos.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1986, vol. II, 425 págs.

Gundry, R. H. *A Commentary on His Apology for the Cross.* Michigan, Grand Rapids, 1993.

Horsley, Richard. *Jesus and the spiral de la violence.* Minneapolis, Fortress Press, 1993, 355 págs.

Horsley, Richard A.-Hanson, John S. *Bandits. Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Times of Jesus.* New York, Winston Press, 271 págs.

Josefo, Flavio. *Un testigo judío de la Palestina del tiempo de los apóstoles.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1982, 98 págs.

Leipoldt, Johannes-Grundmann, Walter. *El mundo del Nuevo Testamento.* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, vol. I, 541 págs.

Lutero, Martin. *Bibelüberfetzung Schriftauslegung Predigt.* Munchen, Chr. Raifer, 1968).

Mackenzie, John L. *Dicionário Bíblico.* São Paulo, Edições Paulinas, 1984.

Malina, Bruce-Rohrbaugh, R. L. *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentarios desde las ciencias sociales.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1996, 415 págs.

Marsen, Willi. *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, 208 págs.

Mateos, Juan-Camacho, Fernando. *Marcos: texto y comentario.* Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1994, 285 págs.

Metzger, Bruce. *A textual commentary on the greek New Testament.* London, United Bible Societies, 1971.

Míguez, Néstor. *No como los otros que no tienen esperanza.* Tesis doctoral, inédita. Buenos Aires, 1988, 230 págs.

Myers, Ched. *O Evangelio de São Marcos.* São Paulo, Edições Paulinas, 1992.

Morin, E. *Jesús e as estruturas de seu tempo.* São Paulo, Edições Paulinas, 1982, 157 págs.

Pikaza, Xabier. *Para vivir el evangelio. Lectura de Marcos.* Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1995.

Pikaza, Xabier. *Pan, casa, palabra. La Iglesia en Marcos.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998, 428 págs.

Pixley, Jorge. *Historia sagrada, historia popular.* San José, DEI, 1991, 123 págs.

Riches, John. *El mundo de Jesús.* Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1996.

Ringe, Sharon. *Un relato de una mujer gentil.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995.

Russell, Letty M. *Interpretación feminista de la Biblia.* Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995, 180 págs.

Schnackenburg, Rudolf. *El evangelio según San Marcos.* Barcelona, Editorial Herder, 1980, 224 págs.

Schökel, Luis Alonso-Bravo, José María. *Apuntes de hermenéutica.* Madrid, Editorial Trota, 1997, 169 págs.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenéutica.* São Paulo, Edições Paulinas, 1992.

Strecker, Georg-Schnelle, Udo. *Introducción a la exégesis del Nuevo Testamento.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997, 217 págs.

Sobrino, Jon. *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología.* Santander, Sal Terrae, 1982, 261 págs.

Taylor, Vicent. *Evangelio según San Marcos.* Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, 835 págs.

Theissen, Gerd. *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica.* Salamanca, Ediciones Sígueme, 1997.

Tolbert, Mary Ann. *Sowing the Gospel. Mark´s World in literary-historical perspective.* Minneapolis, Fortress Press, 1989, 334 págs.

Varios. *Orígenes del cristianismo.* Madrid, Editorial Biblia y Fe, 1992, 170 págs.

Varios, *Cultura y teología negra.* San José, DEI, 1986, 178 págs.

3. Artículos y revistas

Hoefelmann, Verner. "Superando fronteiras. O encontro de Jesus com a mulher siro-fenicia (Mc. 7.24-30)", en *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) No. 41 (1994).

Kinukawa, Hisako. "The Syrophoenician Woman: Mark 7. 24-30", en *Voices from de Margin.* Maryknoll (New York), Orbis Books, 1995.

Perkinson, Jim. "A Canaanitic Word in the Logos of Christ; or the Diference the Syro-Phoenician Woman Makes to Jesus", en *Semeia* No. 75 (1996).

Piñero, Antonio. "Evangelio y primeras tradiciones evangélicas", en A. Piñero (ed.). *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús.* Córdoba (España), Editorial El Almendro, 1993.

Ringe, Sharon. "A Gentile Woman's Story, Revised: Rereading Mark 7. 24-31a", en Anny Jill Levine (ed.), *A feminist companion to Mattew and Mark.* Texto inédito.

Tamez, Elsa. "Hermenéutica feminista de la liberación. Una mirada retrospectiva", en *Cristianismo y Sociedad* (Guayaquil) 1998.

Varios. "Evangelhos e culturas". *Estudos Bíblicos* (Petrópolis, Editora Vozes) No. 41 (1994), 89 págs.

Varios. "Cristianismos originarios (30-70 d. C.)". *Revista de Interpretación Bíblica (RIBLA)* (Quito, RECU-DEI), No. 22 (1996), 171 págs.

Varios. "Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)". *Revista de Interpretación Bíblica (RIBLA)* (Quito, RECU-DEI), No. 29 (1998), 191 págs.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01227 1922

DATE DUE

El libro trata de un análisis exegético del texto de Marcos 7.24-30, que narra el encuentro de Jesús con una mujer extrangera. Es una propuesta de lectura bíblica desde mujeres afro descendentes. La metodología del análisis del texto en parte sigue los pasos de la exégesis científica, pero también busca darle rostro, color, olor y calor, tanto a la exégesis misma como a la reflexión bíblico-teológica. Uno de los propósitos ha sido tornar más accesible el manejo de los métodos exegéticos orientados por una hermenéutica contextual, a través de un lenguaje menos rígido y más simbólico. Esperamos que este sea un aporte a los grupos de estudio bíblico, a estudiantes que inician sus estudios en ciencias bíblicas y a todas y todos quienes se nutren de la Palabra de Dios y asumen el desafío de contextualizarla como Palabra Viva.

AUTORA

Silvia Regina de Lima Silva de nacionalidad brasileña. Investigadora del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones). Profesora de la Escuela de Ciencias Bíblicas y Decana de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Miembro de la ASETT (Asociación Ecuménica de Teólogos/as del Tercer Mundo), forma parte de ATABAQUE (grupo de teología afro-latinoamericana). Estudios en Filosofía, con una Licenciatura en Mujer, Teología y Pastoral; Maestría en Ciencias Bíblicas tiene artículos publicados en el area de biblia, teología negra y teología feminista.